



DAXUE MINGSHI JIANGKE SHILU
大学名师讲课实录

政治哲学 讲演录

任剑涛 著

- 导 言
上 编 政治哲学的基本概念
第一讲 政治学、政治科学与政治哲学
第二讲 政治哲学的意义结构
第三讲 从自然状态到政治社会
第四讲 现代政治的结构要素
中 编 现代政治哲学的历史演进与观念结构
第五讲 西方政治哲学的演进
第六讲 中国政治哲学的变迁
第七讲 作为现代政治哲学运思基础的民族—国家
第八讲 作为现代政治哲学核心问题的意识形态
第九讲 现代意识形态诸流派（上）
第十讲 现代意识形态诸流派（下）
下 编 现代政治哲学的关键概念
第十一讲 自由
第十二讲 人权
第十三讲 平等
第十四讲 民主
第十五讲 正义
第十六讲 权力
第十七讲 法治
跋 语 政治哲学的问题源构与思想资源
附 录
后 记



课堂教学是一门艺术，在名师们手中，这门艺术往往呈现出丰富的色彩，放射出迷人的光芒。

在当下的中国，学术著作往往呈现出严肃的面孔，给人的感觉经常是严峻的、冰冷的，因此，学术著作总是很难理想地实现自身的接受过程，学术的普及因之受到相当大的负面影响。

学术真的就只有人们意料的那副脸孔么？

我们想作一些积极的探索与尝试。《大学名师讲课实录》丛书因此而出世。

您也许没有机会去聆听这些名师讲课，但有了这样的“讲课实录”在手，就相当于旁听名师讲课，应该是可以弥补一些遗憾的。



ZHENGZHI ZHEXUE
JIANGYANLU

上架建议：哲学类
政治学类

ISBN 978-7-5633-7713-8



9 787563 377138 >

定价：49.00元

大学名师讲课实录

任剑涛 著



政治哲学讲演录

ZHENGZHI ZHAXUE JIANGYANLU



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

· 桂林 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

政治哲学讲演录 / 任剑涛著. — 桂林: 广西师范大学出版社, 2008.9

(大学名师讲课实录)

ISBN 978-7-5633-7713-8

I. 政… II. 任… III. 政治哲学—研究 IV. D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 131823 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
网址: <http://www.bbtpress.com>

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

广西师范大学印刷厂印刷

(广西桂林市临桂县金山路 168 号 邮政编码: 541100)

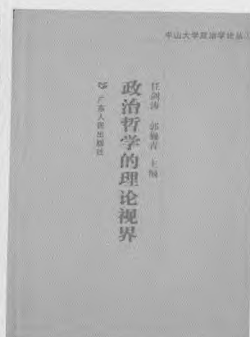
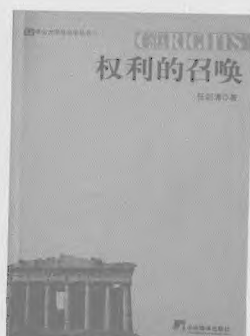
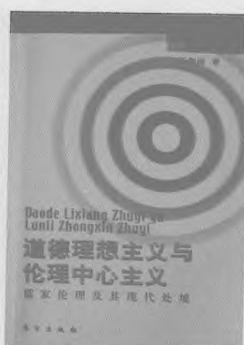
开本: 720 mm × 960 mm 1/16

印张: 26 插页: 1 字数: 456 千字

2008 年 9 月第 1 版 2008 年 9 月第 1 次印刷

印数: 0 001~8 000 册 定价: 49.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。



目 录

导言

1

上编 政治哲学的基本概念

第一讲 政治学、政治科学与政治哲学

15

- 一、我们为什么必须进行政治思考 15
- 二、政治思考的三种方式 18
- 三、政治哲学的诸外在边界 22
- 四、政治哲学的内在规定性 28

第二讲 政治哲学的意义结构

31

- 一、政治哲学的“死亡”和“再生” 32
- 二、体验得道 40
- 三、分析进路 47
- 四、寻求完整的意义结构：一个简单的勾画 53

第三讲 从自然状态到政治社会

56

- 一、自然状态 57
- 二、政治社会 63
- 三、乌托邦与理想政治 68

四、去乌托邦与现代政治	72
-------------------	----

第四讲 现代政治的结构要素

77

一、权力与权威	77
二、自主与代表	84
三、合法与反抗	90
四、普遍与特殊	97

中编 现代政治哲学的历史演进与观念结构

第五讲 西方政治哲学的演进

109

一、希腊政治哲学的两个路向	110
二、中世纪的政治哲学	116
三、现代政治哲学兴起的诸条件	119
四、复杂多变的现代性政治哲学	122
五、西方政治哲学的“诸神之争”与融合趋势	127

第六讲 中国政治哲学的变迁

128

一、中国古代政治哲学的基本主题：伦理政治	129
二、先秦的多极思维与互补结构	134
三、中古政治哲学的两极发展	137
四、明清之际及晚清的转向与现代性政治哲学建构	142

第七讲 作为现代政治哲学运思基础的民族—国家

146

一、文化民族与政治民族	147
二、文化国家与政治国家	152
三、民族—国家的结构和性质	157
四、国家的理想性和现实性	161
五、国家与超国家	165

第八讲 作为现代政治哲学轴心问题的意识形态	169
一、意识形态的现代特质	170
二、意识形态的“诸神之争”	176
三、强势意识形态和弱势意识形态	179
四、意识形态可能终结吗?	185
 第九讲 现代意识形态诸流派（上）	 189
一、自由主义	190
二、保守主义	195
三、马克思主义	198
四、民族主义	202
五、功利主义	205
六、极权主义	208
 第十讲 现代意识形态诸流派（下）	 211
一、民主主义	211
二、社群主义	216
三、共和主义	219
四、文化多元主义	222
五、无政府主义	224
六、女权主义	227

下编 现代政治哲学的关键概念

第十一讲 自由	233
一、两种自由——积极自由与消极自由	233
二、自由的限制	239
三、诸自由的相关结构——观念自由与行动自由	243
四、自由不是什么	251

第十二讲 人权	253
一、神权与人权	254
二、人权的诸表现	259
三、人权与主权	264
四、人权的特性	267
第十三讲 平等	271
一、对平等的三种不同理解	272
二、平等的内涵	276
三、平等的时空向度	281
四、平等的扩展性好处和坏处	287
第十四讲 民主	290
一、民主的含义	291
二、民主的理想诉求和制度安排	298
三、民主程序	303
四、民主不是什么	307
第十五讲 正义	311
一、正义的理念	312
二、正义的制度安排	316
三、正义的日常生活范式	321
四、正义的分析类型	325
第十六讲 权力	330
一、权力和权利	331
二、权力的分析视角	335
三、现代权力的类型划分	338

四、控制权力的理想与现实	344
--------------------	-----

第十七讲 法治 350

一、法治与法制	350
二、法治的现代性	358
三、法治的理想建构与实际效用	365
四、法治社会的三重结构	370

跋语 政治哲学的问题架构与思想资源 375

一、切入视角	375
二、问题架构	379
三、思想资源	383
四、原创祈求	387

附 录 391

个人的学思历程——答《南方人物周刊》记者曾繁旭问	391
主要著作	403
主要论文	406

后 记 408

导 言

这个学期我们讲的是“政治哲学”。政治哲学属于我们政治学科内一个非常基础的理论性学科。我们这个课,按照教学安排有40个学时。但是,我们只能讲36个学时。因为最后四个学时,大家得考试了。依据这一安排,“政治哲学”这门课我们安排了18讲。为什么这么处理呢?一方面,是考虑到政治哲学内容太丰富,我们的学时数不足以将政治哲学的内容全面地交给同学们,因此我只能选择一些主要的专题,概要性地将现代政治哲学的内容呈现出来;另一方面,也是考虑到一周一个专题,这样,讲课与接受的节奏感比较强一些,有利于同学们把握政治哲学相关主题的内容。前者可以说是从专业上考虑,后者则可以说是从教学上考虑。

为了让同学们了解“政治哲学”这门课程的总体状况,我先对这个学期的课程作一个简单的介绍。介绍分为两个方面:一个方面是我们这个课程要讲一些什么;另一个方面是我们这个课程教学需要参考的几本政治哲学概论书。

(一)这门课要讲的内容

首先,我讲一讲第一个方面。我们这个学期纳入政治哲学课程的18讲,将内容归并一下,可以分为三个部分。

1. 政治哲学的基本概念

在这个部分,我们要讲的第一个问题是介绍一下政治哲学的基本概念,以及政治哲学的学科结构,从而大概地刻画一下政治哲学的学科边界。

这样的介绍是必要的,因为“什么叫政治哲学”的规定性解释非常多,也非常复杂。这种情况,与政治哲学的学科特质是相关的。作为一门学科,政治哲学一

方面要对政治生活负责,另一方面又要对政治生活进行思考,进一步为良好的政治生活做出筹划。所以,既是为了对政治生活进行思辨解释,也是为了改变政治生活的现实状态,政治哲学始终呈现出双重的理论向度。这一部分,我们将通过几个问题来加以分析。

我们要讲的另一个问题,是政治学、政治哲学和政治科学三者之间究竟有什么区别。大学里通常设置有政治学专业,这个专业所教的内容大致都属于政治科学的范畴。但是,从学理上讲,政治学与政治科学是不同的,政治学与政治哲学也是不同的,而政治哲学离政治科学的距离最为遥远。其实,分析起来,政治学(Politics)与政治哲学(Political Philosophy)、政治科学(Political Science)这三个概念有什么区别的问题,就是一个划定学科地盘的问题。对此,我们学政治学的人都应该知道,每一个学科,到它足以独立成为一个学科的时候,它必须要对自己的学科对象作一个划定。没有一个划定的话,它就没有一个自己独立的学术地盘,即没有固定的研究对象,那它就没有研究的特定学科领域,也就没有这一学科存在的根本理由。

我们都知道,在上个世纪50年代很多学者就宣称,政治哲学已经死亡啦。但离奇的是,到了70年代,罗尔斯出版了《正义论》之后,它又神奇般“复活”了。政治哲学在当代从生到“死”再从“死”到生的历程,说明了政治哲学确实是有自己特定的研究对象、研究领域的,所以它“大难不死”。我们以后还会相对详细地讨论政治哲学究竟会不会死亡的问题。

然后,我们会在这部分分析政治哲学的意义结构。政治哲学具有显义与晦义的双重意义结构。因为政治哲学就哲学的一面来说,它是思辨性地解释政治生活,隐晦的晦义结构彰显政治哲学的哲学特质。这个视角的政治哲学,并不是直接通过语言解读,或者通过文字径直表达的东西。面对政治哲学,我们从表面上一看政治生活就会感叹道:哦,政治生活不过就是这样的。此时政治哲学提点我们,政治生活并不是显在的那个状态。我们必须借助于政治哲学的深层透视,才能理解政治生活的复杂内涵。理解政治生活,必须透过语言和文字的表面意义,去深入挖掘背后潜藏的东西,否则政治生活就会处于一种掩映的状态,而难以展现它的真实面目。这表明政治哲学家进行政治哲学的思考肯定具有一些深刻的意图,他们想表白的政治哲学意思,可能并不限于表面文字的那些东西。对于政治哲学家来说,有些话在实际的政治生活当中是不能够直白地讲出来的。假如他一定要直白地讲出来的话,可能就要受到严峻的现实生活的惩罚——或者是来自权力的惩罚,或者是导致群众的不满,这两个东西都比较可怕。从政治哲学史的角度看,苏格拉底讲政治哲学,就招致了群众的不满,所以大家决定判他死刑。而现代很多国家通过国家力量来约束政治哲学家,不让你乱讲,你一讲国家就要对

你采取措施。所以政治哲学的显义和晦义兼具的意义结构,就以其双重的结构形态兼而具备了明显的意义和隐晦的意义两个界面,它们不可分割地组成了政治哲学的意义结构。

这一部分的第三个问题,我们会讲一下政治哲学如何分析政治生活。对于我们政治生活的分析,事实上有两种状态,而且两者之间是完全不一样的。分析政治生活具有哪两种状态呢?一个是自然状态,一个是政治社会。政治社会最典型的形式就是我们今天生活于其中的“国家”。但在国家之前的政治生活又是一个什么样的状态呢?这是我们讨论国家的合理性,讨论国家为什么能够支配我们的缘由。如果没有国家之前“原本的”那种状态存在的话,我们就没有办法来研究政治社会,尤其是研究国家的状态。为什么我们一定要服从政府呢?这个问题我们可以提出来的,这是政治哲学,尤其是现代政治哲学解释的中心问题之一。我们得从国家之前的自然状态寻找到解释国家来源、国家运行的正当理由。所以我们在第三个问题中要具体讨论一下从自然状态到政治社会的演变问题。

第四个问题我们要讲一下现代政治的一些独特结构。因为我们面对的是现代政治,我们不是在古典政治里生活,更不是在自然状态里生活。现代政治的结构要素主要有四对对应结构和八个支点。

第一对是权力与权威。权力是非常厉害的,它对我们具有支配性。政府之所以能够支配我们,就是因为它有权力。但是权威跟权力不能等量齐观,它是另外一个问题。我们先可以设问,权威本身是不是在权力背后就自然成立呢?不一定。你有权力,但我不一定服你。比如一个政权遭遇到合法性危机,证明它有权力,但没有权威,所以它有可能被颠覆。

第二对是自主与代表。现代社会特别强调公民的自主权(Autonomy),这是现代政治哲学的一个主要概念。但问题在于,如果每个公民都完全自主的话,这样的社会会使我们遭遇一个难题——我们这个社会就是涣散的了。这是政治哲学的主要流派之一——无政府主义——主张的,我们每个公民都是自主的,都是独立的,因此我们都是一盘散沙,这就麻烦了。无政府主义认为,政府是万恶之源,只要没有了政府,我们就都自由了。但是从常识出发,我们都知道,恰恰有时候在没有政府,甚至没有政府权威的时候,它导致的是非秩序状态、战争状态。我们观察近期的伊拉克战争,就可以明白这个道理。伊拉克萨达姆政权被美国打败、倒台之后,伊拉克人民自己竟然哄抢伊拉克国家博物馆!这个博物馆保存着人类历史最悠久、最宝贵的文明之一——两河文明的古文物。两河文明,就是幼发拉底河和底格里斯河的文明,是人类历史上最古老文明之一,历史上溯有八千年之久,比中华文明五千年历史还要长得多。伊斯兰文明(Islamic Civilization)的重要文物,就这样被毁掉了,件件文物都是价值连城啊!所以实际上非政府状态

是不行的,自主的公民必须组成政府。为了组成维护自主公民利益的、保障政治秩序的公民政府,就需要一些立法的代表、行政的代表,乃至于司法的代表来执行法律权力。这个自主与代表是什么关系呢?哪些人有资格代表我们来执行国家权力?如何在自主与代表之间寻求巧妙的平衡,才不至于在散沙和强权之间跳跃呢?这些都是现代政治哲学考虑的核心问题之一。

第三对是合法与反抗。我们普通公民都知道,我们应该在国家法律之下来采取个人行为,每个人都应当守法。守法是公民的义务!但是,守法并不是无条件的。要想我们公民守法,关键是守什么样的法!这是在法治的情景中我们必须谨慎对待的问题。因为在讲法的时候,有恶法(Bad Law)和良法(Good Law)的差异。讲究恶法和良法的区别,就是促使我们谨守良法而拒斥恶法。当我们面对恶法的时候,我们就以“公民不服从”来应对。基于良法诉求而对恶法加以拒斥的反抗,就是具有合法性支持的公民不服从,或者叫做公民非暴力反抗。在现代政治哲学里,这是一个被特别强调的现代行为意义上的政治主流传统,即公民有权利反对恶法,但是有义务遵守良法。制定出良法,这就是法治的关键问题。

第四对是普遍主义与特殊主义。在这里,我会强调一下现代政治里普遍的价值规律、制度安排、生活模式。民族,或者民族—国家(Nation—State),是我们现代政治哲学分析的一个重头戏。一个民族—国家如何拥有一个特殊的地理处境、人口规模、文化传统、政治制度等支持自身运行的东西,如何在自己的政治传统与“现代的”新传统之间寻找一个维持自己存在与发展理由的东西?这就驱使我们处理好一个关系——普遍主义与特殊主义的关系。这一关系,在现代的政治里非常关键。在现代社会处于强势状态的西方政治是强调普遍主义的。因为源于西方的近代的理性哲学、科学主义、制度取向,等等,背后起支配作用的都是一个普遍主义的预设。它与特殊主义恰好是对峙的。特殊主义强调人类在不同地域各自发展时期各个民族形成的独特传统的价值。于是,普遍主义与特殊主义常常处在一种紧张关系中。面对西方强势的普遍主义,相对于像我们中国这样的后发的现代化国家来讲,我们更愿意提倡特殊主义,是吧?我们有中国国情,我们有中国五千年文明,我们有中国的儒家政治传统,我们有儒道互补的政治思想结构。采取普遍主义的立场,就意味着我们会“丢掉”自己的传统;采取特殊主义的立场,又意味着我们会遭到现代的抛弃。那么,普遍和特殊怎么安顿呢?在一个倾向于特殊主义的政治价值氛围中,如何建立起普遍的政治价值共识呢?换一个角度讲,这个普遍的政治价值如何进入特殊的政治文化传统当中,使得特殊的文化传统中的公民们,对于与自己政治文化传统迥然相异的普遍主义政治价值形成个人认可和集体认同?这是在一种文化内在冲突中的艰难的抉择。

以上就是第一部分要讲的内容——把现代政治哲学的这些基本问题给大家

做一个简单的分析。

2. 现代政治哲学的历史因素与现实发展的结构因素

第二部分,我们要分析一下现代政治哲学,从它的历史延续一直到现实发展,其本身的历史结构状态的差异。在这一部分,一方面,我们主要是分析中西政治哲学各自的演变;另一方面,则要分析二者如何汇流成现代政治哲学,以及这种汇流会是一个什么样的情形。在古典社会,西方政治哲学和中国政治哲学是“两股道上跑的车”(梁漱溟语),它们各有自己的概念系统、判断方式、推论方式。即使到了现代社会,它们依然各有自己的历史脉络、文化传统和推理方式,以及理论结构和行为规则。但是不可否认,在现代条件下,中西政治哲学还是汇流了。它们将汇流成什么呢?这需要我们加以深入的探讨。因为这里涉及两个问题,所以这个部分我们又划分成为两个界面来展开论述。

第一个界面,我们会讲一下中国政治哲学和西方政治哲学的历史演变。就西方政治哲学的演进来讲,整个西方政治哲学,从古希腊开辟出的两个路径的思维路向,即世俗的和神性的,走到中世纪就政教合一了。我们会分析一下,中世纪如何使神圣权力和世俗权力,即教权与政权,合二为一的,从而使得意识形态的神性理念对意识形态的世俗理念产生一种支配作用,并由这两种理念引导出政治的拉锯战。这是理解现代西方政治哲学兴起的关键问题之一。然后到文艺复兴时期,走向现代政治哲学的路上,政教分离:上帝的事情归上帝,恺撒的事情归恺撒。在不断的更新中,一个直接凸显现代性特质的政治哲学(Political Philosophy of Modernity)创生了。这一分离,使得神性的东西归隐了。归隐于什么呢?按照德国著名思想家马克斯·韦伯的说法,归隐于神圣世界和个人内心世界。而世俗的东西也有了归属。归属于什么呢?归属于我们的公共世界,归属于我们的公共政治制度安排。

关于现代性的政治哲学,你们可以看看罗尔斯的名著《正义论》。大家都知道,它是不谈现代政治哲学的基督教背景的。尽管正义(Justice)这个概念是直接来源于基督教神学的,但是罗尔斯认为我们谈论政治哲学的时候,不是在谈神学,所以我们通过世俗理性、公共理性来建构起我们的正义观。神学家们批评罗尔斯太俗,而真正太俗的政治学家又批评罗尔斯太乌托邦,因为它还是有套正义理念的。现代政治的思想品格就在这里显示出来了:它是在政教分离之后的哲学遗产中获得它的思想定位的。它在神圣与世俗之间,为我们的现代生活寻找充分的辩护根据。这是前无古人的思想创造,也是前无古人的人类政治实践获得有力辩护的证明。正是因为如此,现代政治哲学在西方一旦形成,从18世纪启蒙主义到今天,可以说是席卷全世界,取得了政治哲学的霸主地位。

但实际上现代西方的政治哲学的路向是多变的,也就是说,现代政治哲学的

思想结构其实是相当复杂的。一方面,它不仅由世俗理性显示着自己的基本思想性格,另一方面它还是具有神性的政治哲学,甚至是政治神学。将这些现代政治哲学结构进行穿刺,世俗的政治哲学又可以划分为无数的意识形态体系。按照卡尔·曼海姆的区分,当一个现代政治哲学体系不与国家权力挂钩的时候,它就是乌托邦。当这种乌托邦的理想跟国家权力挂起钩来,它就变成意识形态。这就是我们后半部分要分析的现代政治哲学的核心问题——意识形态及意识形态体系。这是现代西方政治哲学的一个较为独特的理论贡献。“现代的”意识形态中也确实存在着这样那样的冲突,像马克思主义跟自由主义、自由主义跟保守主义、各种社会主义流派内部、各种马克思主义立场的学者之间,都有冲突。这就是我们需要花费相当的工夫才能透视个所以然的现代意识形态“诸神之争”。

当然,需要指出,就整个现代西方政治哲学的演变来讲,它们的边际冲突严格说起来是以边际模糊为前提的。一方面,自由主义、保守主义、马克思主义、无政府主义、激进主义、纳粹主义各自都有要特别针对的政治问题。但是另一方面,它们都有一个共同的前提——它们都是面对现代性建构起的政治哲学体系。它们都需要回应现代性的问题,也就是人们面对世俗生活的时候,该怎么办。比如我们问,谁掌权?谁有资格影响我们、领导我们、支配我们?谁采取什么样的政体及形式来影响、领导、支配我们?如何得到我们的同意?我们又有一种什么样的政治生活状态?这些问题都是它们共同面对的问题。因此现代西方哲学尽管有边界,而且有时冲突好像很激烈,但它们还是有融会的可能性的。早期的自由主义是非常激进的,而受到社会主义挑战和影响的自由主义就成了一个密尔式的政治自由主义——约翰·密尔把社会主义里面的很多东西都纳入自由主义了!比如,密尔强调功利主义,即追求最大多数人的最大幸福,这跟社会主义要追求的人类的共同的幸福是有旨趣上的一致性的。因为这种一致性,以至于很多人认为密尔的思想在经济领域里有很多社会主义的因素。这是西方政治哲学的演变体现出的种种思想性格。

然后我们会讲一下中国政治哲学的演变。中国政治哲学的演变,不像西方政治哲学的演变那样线索分明。中国政治哲学可以说具有分叉走势。这是先秦“百花齐放、百家争鸣”时期那种所谓“道术将为天下裂,百家往而不返”的局面促成的。当然,中国政治哲学还是有自己的主流的。这个主流可以分为三支:一支是儒家,这是从汉代以后一直占据中国政治哲学主导地位的;一支是深入民间的道家,它有一套政治哲学——无为的政治哲学;还有一支,就是对中国古代实际的政治操作发挥巨大影响力的法家。法家实际上是潜蛰在儒家背后实在地影响着中国的政治生活!这就是我们熟悉的“儒表法里”。这三个路向,其实也有一个基本的思想基调——都是要处理伦理和政治的关系。所以中国古典时代政治哲学尽

管在先秦有多极走向,但是后来汇合成了儒家的伦理政治理念这个主流。儒家的伦理政治理念,经过两汉、魏晋、宋明的逐代思想加工,到了晚清,简直可以说成熟到了极致。所以中国政治哲学,到近代以来有一个所谓的“晚清的转向”。这一转向使得我们中国人面对的现代政治哲学主题显现出来。中国现代政治哲学面对的是一个什么主题? 如何建构现代性政治哲学。这个主题的凸显导致了一个矛盾——面对传统,我们很眷恋;面对现代呢,我们理智上又很认同。这个矛盾被美国著名中国思想史家列文森称为“情感与理智的矛盾”。不可否认的是,情感和理智始终在现代中国政治哲学的战场上相互展示着力量。我们有必要分析这种冲突的走向会怎么样,因为这对于理解中国现代的走向具有至关重要的价值和意义。

在分析了中西政治哲学发展的历史构成的双线脉络之后,我们就会把这一部分第二个界面的东西讲出来。我们会分析一下,作为现代政治哲学运思基础的民族—国家,是现代一切政治哲学思考的“如未佛手掌”。可以说,现代政治哲学思考的背景都是民族—国家。民族—国家的问题非常复杂,仅就支撑民族—国家的意识形态——民族主义——来看,就足以让人们头疼。无疑,民族主义是柄双刃剑。对于现代民族—国家来讲,一方面,民族主义的意识太强烈,走向极端,就不好;另一方面,没有民族主义又不行,国家动员的问题又很难解决。这就促使我们去分析作为现代政治哲学运思基础的民族—国家。第一,这个民族—国家之“民族”,文化民族跟政治民族有什么区别,文化国家跟民族—国家有什么样的差别。第二,现代民族—国家的国家结构和性质是否能够永久维持。我们不能不看到,民族—国家已经在接受超国家的考验。现在国际组织越来越多,欧洲组成欧洲联盟,有的人提出亚洲也应该组成一个类似欧盟那样的亚洲联盟。为什么啊? 因为大家都想抗争唯一的世界帝国——美国! 各个国家想联合起来保护自己的利益。民族—国家是不是已经到了后民族国家? 哈贝马斯等政治哲学家,正在投入很大的热情研究这个问题。当然,民族—国家的现实状态,目前还是我们进行政治哲学研究的一个无可逃避的基础。

接下来我们会分析,在现代民族—国家基点上思考的政治轴心问题是什么。很多人认为可以是自由,可以是民主,可以是法治,但是这些问题仅仅构成我们关注的现代政治哲学轴心问题的结构要素。在民族—国家基点上进行的现代政治哲学思考,真正的轴心问题是什么呢? 是意识形态。我们把意识形态分为三个部分,就是三讲,来进行具体深入的分析,以便对现代政治哲学的核心问题有一个较为深入的了解。

我们先分析一下,政治哲学意义上的意识形态的结构特质是什么。所谓意识形态的问题只有在现代性的背景下才存在。但是意识形态在现代性背景下所体

现出来的基本特征是什么呢？应该就是马克斯·韦伯所讲“诸神之争”。在这个特征映衬中，我们可以用“神仙打仗，凡人遭殃”来形容现代意识形态的争端。我们一般的人是不用知道什么叫做意识形态的，但是在书斋里产生的自由主义、保守主义、无政府主义、纳粹主义等，几乎全都强势地要求以国家权力推行某种特定的意识形态。另外则有面对意识形态的弱势立场选择，它只是要求自己心仪的意识形态与国家权力有一个弱的联合——国家没必要为公民强行灌输一种意识形态。不管是弱势意识形态的诉求，还是强势意识形态的建构，都是现代民族—国家条件下人们必然面对意识形态问题的一种表现而已。我们绝对无法在现代性背景中逃避意识形态问题。这或许可以叫做一种现代宿命。

在这种情况下，我们来看盛行于20世纪50年代美国的意识形态终结论。那个时候，西方有人认为自由主义的意识形态已经取得了霸主地位，已经取得了其他意识形态形式无可替代的观念与制度地位，所以，没有必要再来辩论意识形态问题，意识形态终结了。著名的社会学理论家丹尼尔·贝尔就写了一本著名的书，叫《意识形态的终结》(*The End of Ideology*)。到90年代我们看到，“苏东”事件一发生，以著名日裔美籍学者福山为代表的一些人士，再次宣称意识形态终结了。究竟终结了没有呢？后来人们发现，不论是传统社会主义失败了的“苏东”，还是欧美国家，意识形态都没有终结。我们可以断言，只要在现代性的背景下，意识形态不仅不会终结，而且会上演很多社会政治活报剧。这就推动我们去分析现代性条件下有哪些意识形态的问题。现代意识形态的流派众多，可以将之区分为主流意识形态和非主流意识形态。前者包括自由主义、保守主义、马克思主义、民族主义、功利主义、极权主义，等等。这些意识形态体系对国家政治层面的影响最剧烈、最令人关注。非主流的或新近产生的、对人们的社会政治思维有广泛影响的一些意识形态流派也不少，其中包括社群主义、文化多元主义、女权主义、无政府主义、新共和主义、民主主义(Democracy)，等等。我们将之分解为两个部分来分别介绍。

分析完这些问题之后，我们就切入现代政治哲学的第三大部分。

3. 现代政治哲学的关键概念

第三部分我们会介绍现代政治哲学的一些关键概念，就是政治哲学的一些核心理念(Key Idea)、核心概念(Key Words)。说它是Key Idea也行，是Key Word也可以，都是强调这些关键理念、核心理念对于理解现代政治哲学的必不可少。现代政治哲学的关键概念较多，我们就是把一个学期都用来讲“政治哲学的关键概念”也讲不完，所以我们选取现代政治哲学一些主要的概念来分析。单是集中讲一个概念都可以讲一个学期。比方说自由这个概念，假如我们深入细致地分析自由这个概念，一个学期的时间都必须支付出来才行。因此，即使我们只选取几

个关键概念,也都是从总的含义上进行分析,不求细致入微地分析讲述。

我们选取了这样几个概念进行分析。第一个概念是自由。因为现代政治哲学的核心理念就是自由。马克思主义也好,自由主义也好,保守主义也好,激进主义也好,都在宣称自己给我们提供了一个通达自由的光明大道。比如从 Liberty 到 Liberation,即从自由到解放。我们受到的约束太多了,所以我们会欣赏“自由”“解放”。比万说,这门课可能大家也都不想来听,我也不想来讲。但讲不讲这门课是有规则的。我不来讲,就属于旷工;你们不来听讲,就属于旷课。只有在规则之下才有自由。那我们就来分析这个内涵十分复杂、而人们的理解又十分混乱的自由概念。

第二个概念是人权(Human Rights)。为什么人权这么重要?自由跟人权是紧密联系的,但对人权的分析有它独特的地方。人权结构又跟主权、国家、民族、历史、文化等连在一起。为什么西方一谈人权就非常庄严,而我们中国人有时一谈人权就联想到布什这个家伙为了石油跑去打伊拉克?在政治哲学上面,我们要区分人权与人权外交,人权之下的国家关系、公民关系,以及人权之下的国际关系。

第三个概念是平等(Equality)。这是我们现代政治哲学中激越人心的一个概念。因为没有什么比在不公平的政治生活之中追求平等更鼓舞我们的士气!因为在我们的实际生活中,不平等的现象实在太多了。但平等是如何的呢?我们追求的平等究竟指的是什么?平等是不是我们中国人原来理解的“等贵贱,均贫富”?西文 Equality 的含义实在相当混杂。但是,在现代政治哲学的视野中,平等具有它特殊的现代含义。它有时间向度和空间向度上的意义,诸如起点平等、过程平等、差异性平等、法权平等,而不单单指的是我们中国人所熟悉的结果平等。

第四个概念是民主(Democracy)。它是影响甚至制约现代政治生活的另一个重要的理念,是我们现代政治社会、政治生活里最激动人心的政治理念和政体选择。我们中国人一谈我们要建设社会主义民主,我们就说要学习、模仿并批判、超越西方资本主义的民主。这样,虽然民主离我们的实际政治社会有一定距离,但这个词却老是“侵入”我们的政治想象。我们如何对民主有一个系统完整、深入细致的理解?我们如何建立一个令人满意的民主制度架构呢?那就需要考察民主的几种形式、民主的制度建构、民主的心理习性、民主的历史传统等问题。最后来看看民主对我们中国来讲意味着什么。民主不是什么?首先,民主不是理想。其次,民主不是我们解决一切社会不公平问题的唯一手段。我们中国人,近代以来把民主当作一尊神,认为民主一来,一切问题就会迎刃而解。这实际上是不可能的。

第五个概念是正义(Justice)。正义这个概念,有三个结构。按照罗尔斯在

《正义论》中依贡献的重要程度分几个部分来讲,首先是正义的理念,其次是正义的制度安排,再次才是正义的生活。只有在这样的正义保障之下,我们中国人今天吁求的稳定,才是有希望达成的。社会政治生活如何才能够稳定呢?必须要有正义的制度和生活秩序才可能稳定。没有正义的制度和秩序,稳定就仅仅是一种政治盼望。所以,正义关系到我们政治生活的基本状态。在这里我们会分析一下程序正义、实质正义、正义和美德这样一系列与正义有关的概念和关系。

第六个概念是权力(Power)。它是相对于权利(Rights)而言的一个关键概念,我们以 Power 与 Right 的对举来分析这个概念。我们知道 Rights 不是一个单数,而是一个复数,它指的是,现代政治哲学讲的权利是具有复合性含义的,不是指的单一的权利。但是有些人说,人权应该是 Human Right,也就是单一的一个权利。其实,从权利的构成体系来讲,它必须是 Rights,即诸权利不能分割。在这里,我们会把权利和权力作为一种对应的概念来分析,看看权利本身的软弱性和权力本身的强制特点,之后看权利如何必须受到权力的保护,再来看权利怎么样来进行自我保护,就此说明现代政治哲学中特别强调的一个核心就是权利的神圣不可侵犯。现代政治哲学在某种意义上被人称为权利哲学,也就在此获得了阐明。

权利与权力的关系结构是一个博弈的关系结构。权利和权力的博弈最后达到的一个理想的秩序状态是一个什么样的状态呢?是一个法治状态(Rule of Law)。注意这里讲的是法治(Rule of Law),而不是法制(Rule by Law)。按照法学界通常的说法,这个法治,不是刀制,而是水治。这个问题在中国法学界辩论了二十年,现在我们达成了一种共识,只有水治才是我们共同追求的现代法治状态。这样的一种法治状态,值得特别强调的是法的形式化,也就是法的统治。一个简单的含义就是法律制定者必须在自己制定的法律的约束之下行动,而不能说“我制定法律我就在法律约束之外”。如果这样就是刀制,就是靠法律统治。这一点我们要特别强调。

法治作为我们要讲的第七个概念,我们也会进行专门的分析。

本课程的最后一讲,我们就分析一下现代政治哲学的元理论结构。这一讲跟第一部分是有点对应关系的。第一部分讲现代政治哲学的理论结构的对应性,我们谈到了四个对应结构、八个支点。这里我们谈的是现代政治哲学的预设性的理论成条。从这个视角我们要强调,现代政治哲学是一个多级二元对应的政治哲学理论结构。比如自由与秩序、普遍与特殊、自主与代表,是多级而一一对应的。我们这里讲的理论结构,并不分析那些政治结构的、具体的二元对应关系,我们要分析的是这些二元关系背后的元理论结构。这个元理论结构,有五个方面对于我们理解现代政治生活、现代政治哲学是至关重要的:一是公共领域与私人领域,二是

公共伦理与美德传统,三是实质结构与形式结构,四是理想追求与现实取向,五是我们熟悉的个人主义与集体主义。

以上就是我们这个学期要讲的一个基本的理论框架。内容非常之多,但是教给大家的,预期的只是一个概论性质的东西。

(二)推荐的参考书

接下来,我给大家推荐几本参考书。一本是国内已经翻译出版的、加拿大的著名学者金里卡——他是政治多元主义的代表人物——的著作《当代政治哲学》,上下两卷,是作者在读博士的时候写的,由上海三联书店出版。这套书最大的特点,就是对现代政治哲学的主流意识形态进行了脉络清晰的描述。它现在已经成为了解现代政治哲学的主要参考读本。

我还推荐一本杰纳尔德著、李少军等翻译的书,不过是台湾桂冠出版公司出版的,书名就叫《政治哲学》。这本书的好处就是把政治哲学的理念层面、制度层面和核心概念给阐释清楚了。它分为三部分:一部分讲政治社会是怎么产生的;一部分讲政府是怎么运作的;再一部分讲诸如人民这些现代政治哲学的关键概念。“人民”这个概念是现代政治哲学的核心概念,我们中国人也非常重视这个概念,不仅在政治理念的层面,在政治实践的层面也是如此。“人民政府”“人民法院”“人民检察院”,都冠有“人民”的前置词。但是“人民”究竟有什么含义呢?我们中国人反而不予考虑。这本书就把人民概念、政府概念做了一个很好的分析。

再推荐国内的一本书,因为目前国内的政治哲学的教材还只出版了这一本。这本书是中央党校出版社出版的,宋慧晶主编,书名也叫《政治哲学》。但这本书,严格说来,是政治学有余而哲学不足。这也是国内通常写政治哲学的一个缺陷。

至于相关的一些参考读物,就不专门推荐了,同学们可以自己找来看。比如写得比较好的政治哲学史、政治思想史著作。像萨拜因著的《政治学说史》,上下卷,商务印书馆有汉译本,利奥·斯特劳斯(Leo Strauss)的《政治哲学史》,也是上下卷,河北人民出版社出的,都是很好的辅助读物。

上編

政治哲學的基本概念

第一讲

政治学、政治科学与政治哲学

这一讲的主要目的是勾画出政治哲学的理论边界。预设一个古典意义上的政治学(Politics)、现代意义上的政治科学(Political Science)、与古典意义和现代意义交汇的政治哲学(Political Philosophy)三者之间的理论边界,以便于我们展开具有较为特定的理论边界的政治哲学的叙述。这一讲要讲的问题大致有四个方面:从我们为什么必须进行政治思考出发,将政治思考的方式划分为政治学、政治科学与政治哲学三种方式,从而将政治哲学的外部与内部的双重边界勾画出来,使我们大致明白政治哲学究竟是如何帮助我们进行政治思考的。

一、我们为什么必须进行政治思考

这么多的政治思考方法,促使我们认识到我们必须面对政治生活。之所以政治哲学首先要解释的是我们为什么必须进行政治思考,是因为我们一切的生活在其本质意义上来讲,都是政治生活。作为解释政治生活根本问题的政治哲学,不能不将这个问题摆在自己的首要位置来对待。本来,从日常生活体会上看,我们在面对政治生活的时候一般会讲,哎呀,这个政治生活很可恶,我就埋头做事,一心赚钱就行了。似乎这样我们就远离政治生活了。其实,不问政治,只是你对政治的一个态度,而并不意味着你成功地逃避了政治。在现代的、现实的政治生活中,你只有主动地参与政治生活,政治才接近你而不是远离你;你只有成功地参与

政治生活,政治才成为你发展的手段,而不成为约束你的方式。如果你拒绝政治生活,政治就会变成约束你的手段。当然,人们之所以拒斥政治生活,也是有理由的。人们也许会把现代国家,包括我们中国,理性地参与政治的手段缺乏,当作自己拒斥政治生活的理由,因此就以远离政治生活来表达自己的高尚和纯洁。但是这样做的结果,对于先发国家而言,就少了基于人们参与政治生活的理性协商的政治土壤;对于后发国家而言,往往导致对普通公民的强烈的政治约束。在这个意义上,政治参与,以及政治参与的能力与政治参与绩效之间的正比关系,就构成我们积极面对政治生活的前提。在政治生活注定地影响我们每一个人的特定意义上讲,我们强调,人们必须进行政治思考,因为人类生活本质上是政治的。

断定人类生活在本质上是政治的,理由有几个方面。第一点,之所以说人类生活的本质是政治的生活,在于人类的生活必须是社会的生活或者说是一种合作的生活。看《鲁滨孙漂流记》,鲁滨孙他不是一个人在荒岛上吗?他不可以活下来吗?他不是没有处于什么政治结构之中吗?他不是一个人面对着整个世界吗?但我们以理解的方式来读这本名著,就会发现很多耐人寻味的地方。一方面,从社会性的角度来考虑,鲁滨孙之所以能够一个人在荒岛上生存,最为关键的原因,是他在人类当中长期生活所形成的政治生活习性,使他具有与周遭环境打交道的生存能力。我们如果把一个幼小的孩子抛到荒岛上去,不用三天我们就只有去找他的尸体了。另一方面,鲁滨孙的故事发展到一定阶段,就出现了“政治关系”。鲁滨孙“不得不”有人陪伴,有谁来陪他呢?“星期五”——一个仆人。如果一个人始终在一种孤寂的状态中生活,他只会走向疯狂。如果你在日常生活中尝试一下,长期自闭,不与人交流,保证不出一个月你就会得神经病。人类的生活是需要交流的,人与人之间是需要理解的,人的情感(喜怒哀乐)是需要分享的。这是人类的存在状态,不是人类选择的结果。为什么犯罪心理学家要分析那些杀人的啊,心理变态导致极端行为的啊?他们都具有大致共同的心理特性——内向、孤僻、自闭。与别人缺乏交流,他就会在内心狂热地反抗他人对“我”的冷漠。从反抗哲学的角度看,人们的反抗心理常常是倒置的,在对抗者那里,他对抗人常常会颠倒过来变成了人家对他的冷漠。所以在假设性的人类的自然状态中,当人对人不信任而处于孤寂状态的时候,人与人就会处于战争状态。所以一个建立在普遍交流基础上的社会,是需要一个政治制度架构的,也就是需要一套行之有效的秩序建制和一系列复杂的、层次不同的制度规则来支撑的。

同时,笛福通过《鲁滨孙漂流记》的文学叙述,是要实实在在告诉我们一个什么道理呢?从我们必然面对的群体生活而言,他的小说中潜含着的道理就是,人类的现实生活是需要政治的,政治是我们无法逃避的。因此,我们试图逃避现实政治生活的话,就仅仅只可能以一种特殊的形式来显示这种可能性。什么特殊的

形式呢？以小说(Fiction)的虚构形式来逃避现实政治生活。而实际的政治生活是不可逃避的，我们只有置身其中，才能够出于其外，使得政治生活逐渐趋向健康的状态。我们不能沉溺在小说中，那是虚构的生活。虚构的生活可能是文学生活，也许是乌托邦。在这个意义上来说，我们通过《鲁滨孙漂流记》要论证的是，人类生活的实际状态确实是政治生活。因为人类不可能有孑然独立的个人生活，人类不可能没有彼此交流的生活，人类更不可能没有彼此分享的生活。

接下来我们就分析第二点。既然我们人类不可能有孑然独立的个人生活，不可能过彼此毫无交流的生活，不可能过完全无分享的生活，那么，我们必须过一种群体的生活，我们必须学会相处，我们必须学会如何有效地改善我们的相处方式。那我们怎样合作，怎样交流，怎样分享？这些问题是我们人类必须直接面对的。

比方说，为了生存，也为了发展，我们必须工作。但怎么样才能获得一个工作职位？这个工作职位的收益到底是高还是低？对个人发展的推动到底是大还是小？这是我们面对必须工作这个问题时，一定会考虑的问题。因为，得到的工作机会不好，收益较差，发展的机遇又不行，会使你在社会生活中的地位大受影响。就拿在座的同学来说，我们这些同学十年之后走在一起，可能会发现，有的已经当了处长，有的还只是一个主任科员；有的收入是五千元，有点的收入才是一千元，甚至有的同学下岗了，可能只给他发个下岗津贴。那这个时候你会产生什么样的想法啊？高职阶、高收入的人会觉得这个社会是不错的，因为他得到了良好的际遇；而低职阶、低收入的人会抱怨这个社会，认为这个社会太不公平啦，必须改造这个不公平的社会，使这个社会变得公平！对后者来讲，正义的主题就浮现在他政治思考的大脑中了！可见，在个人的社会生活处境发生了重要改变的时候，不同处境的人会做出不同的政治反应。得益者会维护给他们带来好处的既定社会政治体制，而失利者会产生颠覆现行体制、谋求有利自己发展的新制度的冲动。所以，从这个意义上讲，我们的这种维护或颠覆社会政治生活体制的冲动，我们的这种维持现状与改变现状的诉求，都可以被称为一种“政治的”冲动和“政治的”诉求。这种冲动和诉求就会促使我们去摸索一系列问题的答案：一套什么样的制度才是好的制度？一套什么样的法律才是好的法律？一套什么样的分配方式才是好的分配方式？一个什么样的社会状态才是令我们感到是有社会正义保障的状态？并进一步促使我们关注在社会政治生活中，每一个人的分配处境、分配结果、发展空间，以及他们得到的各种机遇是否相对均衡，是不是得到了相对平等的待遇。在公平、正义都相对得到保障的境况下，我们才会认为，这样的政治生活，这样的政治社会，无论是以国家的形式，或是以潜国家的形式，还是以超国家的形式存在，生活在其中都是“值得的”。这个时候，我们的政治思维机器就是发动着的，也就是在展开着政治运思。而当我们将这些问题的原则性的处理、

抽象性的思考、概念性的对待的时候,我们就触动了我们的政治哲学神经。

第三点,我们来分析一下,当我们进行政治思考的时候,这种思考的状态会是一个什么样的状态。面对任何一种政治生活,我们都在开动自己的大脑思考这个社会如何可以公平、正义、交流、分享。这个时候,我们绝对不是单纯地思考哪一个具体的事情上面体现着诸如公平、正义、交流、分享这类政治哲学问题,我们是在一种关联性的结构中全盘地、抽象地思考这些问题,因此,我们思考的结果也就不是针对某个具体问题得出的某个具体答案,而是关于“整个”问题的答案。于是,不论我们试图解决某个问题还是解释某个问题,我们大脑里出现的都是前后左右相互关联着的答案。我们每个人提供的解决问题或解释问题的方案,都是一揽子方案!而每个人因为自己的教育背景、人生处境、家庭境况、心理习性、文化传统、国家状态等情况的不同,他所构想的这一揽子解决问题的方案,就具有重大的个性差异。就每个人都要思考政治理想与政治现实两个问题而言,每个人都有关于理想政治和现实政治的一套构想。对所有的这类构想来讲,差别只是有没有达到理论的形态。

如果这种思考达到了理论形态,我们就会面对什么呢?面对由某些政治意识形态建立的政治哲学体系,并在它们之间进行选择。从这个意义上讲,我们每个人进行政治理想构想的时候,其实都在进行选择,都在进行判断。这个选择和判断会给我们什么影响?我们就会接受、实践或拒斥、反叛某种政治制度。我们接受了,就会认同它,与那种意识形态相适应的统治也就有合法性了,我们的社会政治生活也就有秩序了,我们也就感觉到生活的幸福了。我们的社会政治生活,在目的性上来讲,是要追求幸福的,因此,凡是那些无助于,甚至妨碍我们追求幸福的政治理念,以及在这些理念下所建构的政治制度,我们就会反感。相应的,我们就会另起炉灶,建构一个更为可欲的政治理想,构造一个更好的制度,追求一个更为美好的政治生活状态。这个时候,原来运行良好的那套政治系统势必遭遇合法性危机——政治理念没有号召力,政治制度要被推翻,社会政治生活状态发生重构。这是翻天覆地的大变化。我们的社会政治生活,就是这样一种在秩序和反抗之间平衡的政治存在状态。面对政治理想、政治现实与政治重构这三种我们政治生活中所必须处理的状态,进行政治思考是必然的。而当我们把这种思考透入到一个层次较深的领域的时候,进行政治哲学思考,就不是我们可以逃避的了。

二、政治思考的三种方式

当我们得知为什么进行政治思考是一种必然的答案的时候,我们需要考虑的

问题就是如何进行政治思考了。因此,这一讲我们要讲的第二个问题就是政治思考的三种方式。在这里,政治思考是一个动态的概念。它不是既成的思想(Thought),而是进行着的思考、正在考虑问题的运思(Thinking)。这是现代哲学特别强调的一个差异性问题。活性的政治思想与我们正在进行中的政治思考是紧密联系在一起的,而成为历史形态的政治思想就仅仅是思想史研究的对象。政治思考、政治思想的三种方式,分别是古典意义的政治学(Politics)的方式、现代意义的政治科学(Political Science)的方式以及试图将政治问题的基本预设揭示出来的政治哲学(Political Philosophy)的方式。由这三种方式对政治问题、政治现象、政治制度和政治生活分别分析归纳提炼而形成的理论体系,显示出思维方式上的明显的差异性。我们先对这三个学科分别做一个简单的描述。

从政治学来讲,应该说它的历史是非常悠久的。从学科意义上来讲,政治学的思考方式,我们都知道是从亚里士多德开始的。亚里士多德有本书就叫做《政治学》。《政治学》对于政治学的政治思考方式具有开创之功。在《政治学》这部著作里,亚里士多德讨论了几乎所有古典政治学的重要问题。相对于他的老师柏拉图注重政治应然的探究来讲,亚里士多德的政治学研究更偏重政治制度运行状态的比较研究。他将150多种政体加以比较、归类、分析,从而概括出具有理想类型意义的政体形式。他归纳出诸如君主制、民主制、寡头制、贵族制等政体形式,表示了民主政体形式并不是最佳的政体形式的意义,而对混合的政体形式表现出一种期待之情。亚里士多德把古典政治学具有的两面学术性格凸显了出来:一方面,政治学在谈应然;另一方面,政治学又在谈实然。当政治学谈应然的时候,严格说来,它表达的是古典政治学里面的政治价值观、政治希望、政治理想。而政治学在谈实然的时候,它所表达的是政治操作过程中存在的诸实际制度的运行状况。注意,这就是古典政治学对政治现象的分类研究,对诸政治制度安排方式比较分类的一个描述。前一方面指出了政治的意义,后一方面指出了政治的实际从事方式。这样,我们才可能判断我们要选择什么样的政治生活,选择什么样的政治制度。在这个特定的意义上,实际上政治学包办了现代意义上的政治科学和政治哲学的理论尝试。古典意义上的政治学,在它阐述政治的意义的时候,实际上就等同于政治哲学;在它阐述实际的政治操作方式的时候,实际上就等同于政治科学。

现代西方政治学界基本上不用政治学(Politics)这个词。就像我们大一学生所使用的政治学课本,名字就直接叫“政治科学”(Political Science)。在科学兴盛发达之后,人们逐渐用科学的眼光审视社会生活,社会科学逐渐用一套定性和定量的方法来研究政治现象,来思考政治问题,来建构政治秩序,这就促成了作为现代社会科学组成部分的政治科学的产生。政治科学对于应然的问题是作为前提

来对待的,它本身对于这些现代政治思考的价值前提问题并不再作进一步的思考。比如现代政治科学认为有一个东西对政治科学的思考肯定没得说的,那就是自由。再比如现代政治制度建构的前提就是宪政,就是民主。而在政治生活里我们就是要讲秩序——既要讲法的制定,更要讲法治状态。政治科学把这些东西都作为学科建构的理论前提来对待,这是政治科学的学科品格。

政治科学在研究实然状态的时候采取的是两种手段:一种叫定性的手段;一种叫定量的手段。定性的手段不是确定你作为一个政治学的研究者是马克思主义者,还是自由主义者,或者是保守主义者,这是从确定意识形态性质的角度做出的判定。政治科学的定性方法,是强调对事物的性质进行客观把握的研究方法。比如说,通过访谈的形式,通过调研的形式,面对面(Face to Face)地进行问题的切入,进入对某个问题的研究。比如我们要评价一个人现代政治素质究竟是高还是低,一个地区现代化的素质究竟是高还是低,或者一个国家究竟是属于现代国家还是属于传统国家,我们就进行访谈式调研,并在此基础上加以确定。这都属于定性研究的范围。而定性研究是直接与研究对象接触的。假如我们要把这样的一个政治科学的源头清理清理的话,法国著名思想家托克维尔写的《民主在美国》可谓开定性研究的先河。他在美国访问了各个阶层,各种各样的人士,然后给我们描述了美国的民主是一个什么样的民主。他最后得出的结论是,美国人之所以重视民主,愿意实践民主,是因为美国人心灵习性上就具有民主习性、沟通习性、组织习性、宽容习性。这些习性促成了具有美国特点的民主模式的形成。后来美国著名的社会学家贝拉联合美国一批著名的政治学家和社会学家写了一本书——《心灵的习性》(*Habits of Heart*)。这在分析美国人为什么重视个人主义方面,是一部经典作品。

政治科学的定性研究方法受到科学研究的客观性的规约。但是,这样的研究方法,严格说来,还是带有比较强烈的主观性。因为面对面地对谈,可能访谈者的姿态、用语、语气、思维方式,等等,对访谈对象都会有诱导作用。政治科学发展到相对成熟阶段,它是强调定量研究的,就是用严格的数理模式采取计算性的方式来表明研究对象所处的状态。比如要研究一个政治家获得的支持率究竟有多高或究竟有多低,就得严格选择样本进行调查,进行统计,再进行分析,然后得出结论。政治科学的定量研究方法,曾经被认为是研究政治现象最为可靠的方法。在上个世纪,尤其上个世纪的50年代到70年代,行为主义研究方法最流行的时候,定量研究的方法是政治学研究方法中的一个霸主方法。这种方法的可靠性依托于客观的科学方法,其可信度似乎是很强的,所以才能作为好多研究者都认同的方法而流行起来。但是研究政治科学的好些学者,他们的一些结论也会受到挑战。我们大家都知道的、名声赫赫的哈佛大学教授亨廷顿所写的《变化社会中的

政治秩序》，作为政治科学的代表作之一，里面也有很多数学计算。可是麻省理工学院有一个数学教授——大家都知道这两个学校同在一个城市，大家互相“搞事儿”，你研究的成果、得出的结论是否成立，我就来检验你——就根据亨廷顿所阐述的一个个数学模式来验证，但验证的结果说明亨廷顿的结论是错误的。所以亨廷顿几次申请做美国科学院的院士，都遭到麻省理工学院数学系这个教授的抵制，以至于亨廷顿这么大的名声，到现在还不是美国科学院院士。自然科学家不认同社会科学是“科学”，这也是社会科学的一个尴尬。

政治科学属于整个社会科学的一部分。经济科学似乎可以作为现代社会科学典范，它越来越能够运用数学模式，越来越具有它自己的独立学术逻辑，具有它独立于经济生活的学术结构。但它确实越来越脱离实际的经济生活了。政治科学会不会走向这样的一个路径呢？在政治科学研究中，行为主义流行之后兴起的后行为主义，对此有所反省。只是后行为主义并不见得就宣布行为主义终结了。关联地思考两种方法，能不能把传统的政治学关于应然的思考，跟政治科学的实然研究结合起来，成为现代政治科学的重大问题。

那么，什么是政治哲学呢？简单地讲，政治哲学与政治学、政治科学所考虑的问题是不同。政治哲学思考问题的进路不是政治事实，而是政治价值、政治应然之类的问题。政治哲学一方面在思考价值问题、应然问题，另一方面它又通过这种思考与现实政治生活联系在一起。这样的联系体现为，当我们觉得这个社会应该怎么样，不应该怎么样，这个时候，诸如正义这类政治哲学的概念就凸显出来了；或者当我们觉得什么样的国家是一个好的国家，什么样的政体选择是好的选择，这个时候，政治哲学的国体、政体的好坏基本标准就烘托出来了。但是，需要指出的是，政治哲学不向实际的政治生活具体负责，政治哲学的理论规范与现实的政治生活并不具有一一对应的关系。这是政治哲学的一个特点。在这样的一个意义上来讲，所有的政治哲学思考，强调的都是政治生活的政治性和哲学性在思辨上的结合。这样的政治哲学负责的不是对政治生活进行事实描述，而是政治生活应该构造成什么样的状态，以及现实的政治生活在什么意义上才是正当的。这是政治哲学所考虑的问题。也许政治哲学在面对一个政治现象的时候，它致力思考这个政治生活的方式是什么时候，它对许多具体的政治生活方式，比如是革命的方式还是改良的方式，都是不作具体解释的。政治哲学面对这类问题的时候，考虑的仅仅是以什么方式来深层次地解释问题。这个时候，政治哲学思考就显现出自己的“哲学”思考方式的特点。

对政治问题的“哲学”思考方式是一种什么样的思考方式呢？简而言之，那是一种极其抽象的思考方式，是在概念系统里来判断和推理的方式。政治哲学跟一切部门哲学（如法哲学、社会哲学、经济哲学）一样，它不针对事实世界发言，而针

对价值世界讲话。政治哲学的学科特点大致可以描述为：它针对政治生活，但不负责政治生活的具体走向；它解释政治生活，但并不指出政治生活就是如何；它构造政治生活，但不政治生活是否按照它的构造来变化承担责任。那我们是不是可以说政治哲学在耍滑头啊？它不是。政治哲学依然有它思考的逻辑规则，依然有它思考的专业学理方式，依然有它的学术共同体对研究规范的共同约定。换言之，政治哲学是有一个公设的学科标准的。虽然这个学科标准绝对是底线上的，即不是对每个政治哲学的研究者的严格约束，不像科学，甚至不像社会科学那样具有一个比较公认的学术指标，但是，政治哲学也是有从事政治哲学的研究者认定某个研究者或某个研究群体、某些研究问题是否属于政治哲学研究的判断准则。所以，在上个世纪 50 年代西方政治哲学界对政治哲学、政治理论是否必要、如何可能、怎么研究等问题发生争论的时候，学者们大致都还承认，像政治价值这类问题的研究，确实非政治哲学难以理清。因为“无价值的”政治科学是不可能的。

在这个意义上讲，我们说政治哲学的思考方式是有自己的内在规定性和外在规定性的。好，那我们在这个分析的基础上，具体来看看，政治思考的三种方式就政治哲学而言，它的诸外在边界和内在规定性是什么样的。

三、政治哲学的诸外在边界

首先我们看看政治哲学的诸外在边界。这种外在的概念，是指我们对政治哲学发生边际作用的诸相关学科的边界的清理。我们都知道，政治哲学分析的是政治现象。但是，政治现象不是孑然孤立的，它跟经济生活有关，跟文化生活有关，跟法律制度有关，跟具体行政操作也有关。因此，必须说明，我们分析的政治现象与经济现象、文化现象、法律现象、行政现象，等等，它们之间是具有鲜明的界限的。围绕这四个方面，我们进行一个简单的勾画，期望将政治哲学所思考的政治现象的边界，实际上也就是政治哲学建构理论时所显现的学科边界清理出来：就政治哲学来讲，这些问题是属于我这个学科处理的，那些问题则不是属于我这个学科处理的。政治哲学处理问题的边界与其他部门哲学、其他学科处理问题的边界是不一样的。

（一）政治和经济

对于现代社会而言，与政治现象勾连最紧的是经济现象。以至于人们认为，将二者离析开来的话，就不可能真正理解它们。可是需要我们同样重视的是，政

治不是经济,反过来说,经济也不是政治,两种社会现象具有不能混同的差异性。那么,政治与经济、政治现象与经济现象存在着一个什么样的边界呢?而分别对两种现象进行解释的政治哲学与经济哲学,又具有什么样的差异呢?对此,政治哲学家们进行了一个非常简单明了的勾画。所谓简单明了,就是政治通过代表强制性的权力组织、强制性的权力结构以及权势人物的强加来获取它所需要的各种资源。所以,政治是以强制性为基本特征的。比方说最重要的政治社会建构国家。国家是什么?有的人就认为国家是武装起来的黑社会!而我们也必须服从国家。再比方说,我们每个月领工资,一看几百块钱被扣了税,也不敢反抗。如果真是黑社会跑来强行收你50块钱的保护费,你可以告知警察,警察跑来把他给抓起来。但是,国家的强制与黑社会的强制具有重大的差异。前者经由政治合法性的底线建构或满意达成,使得强制具有可辩护的政治理由。后者完全是依靠暴力的支持,得不到人们的起码支持,所以不为人们所接受。

当然,即使是国家的强制,也是有结构上的不同的,也因为结构上的不同,国家强制的状态与效果也大不一样。国家的强加从最初的暴力强加到今天的经由同意的统治(from Government by Power to Government by Consent),两者的强加状态与效果就有巨大的差异。经由同意之后的统治,人们可以从对国家的被迫的服从改变为对国家的自愿的服从。但是,就国家权力的实质结构上来讲,权威与服从的关系结构还是在的。从这个意义上看,政治无论是在横暴逻辑上还是在同意权力的运作上讲,始终都体现出权力的强制性。政治哲学就是要来解释这种强制性究竟存在着一些什么样的差异,究竟有什么样的可变性,在整个可变性的基础之上究竟有什么样的可塑性,并在此基础上探讨我们如何来塑造它,如何来重新进行建构,如何来重新进行改造。改造有两种,或一点一滴地改造,或彻底地改造。一点一滴地改造就是改良的政治哲学思考路径,而彻底地重造,便是政治哲学的激进革命思路。不管怎么改造,借助的和建构的都仍然还是国家强制权力,假如彻底瓦解了国家权力体系,社会就会陷入非政治状态、无政府的混乱状态。这个时候,政治哲学就变得非常缺乏力量感了。

经济与政治就不一样了。现代社会的经济活动都是建立在交易的基础之上的。当然我们可以假设有一个纯粹经济领域的经济活动。这是一种逻辑的假设。你们也许会说,人们不是一直在讲,国有企业、集体企业和私营企业就是不一样嘛!在国民收入再分配的时候,有些分配就很不平等,哪里有什么纯粹的经济交易活动!从事实世界看,是没有什么现实的、纯粹的经济活动。现代经济活动,始终与政治活动紧密地联系在一起。所以,人们普遍承认,要对现代经济生活有一个良好的理解,只能从政治经济学的视角来观察,才能有力地分析实际的经济生活。对现代经济现象的政治经济学分析,是一种交叉分析。

但是,当我们面对学科分界问题的时候,我们需要清晰地划分不同学科的边际界限,就不能从交叉性分析的角度来看问题。这个时候,我们需要强调的核心和实质是什么?是差异。所以,在这种方法意识的驱动下来看现代经济活动的特点,我们就会意识到,现代经济活动的特质就是通过相对较低的成本投入,争取获得相对较高的综合收益。这是经济生活中,无论是在小农经济还是在市场经济里的一个共同追求。中国古代的经济形式就是小农经济,但小农们也期待付出较少的劳动,获得较高的劳动收益。但是,小农们“面朝黄土背朝天”,辛勤劳作,到最后收益一般还是很低!这就是不“经济”的了。因为小农经济既受制于经济技术的低下,又受制于自然环境的状况,经济活动的经济性因此得不到保障。而现代经济生活,尤其是现代成熟的市场经济,既有较为高级的技术保障条件,又有成熟的调整经济生活的杠杆——价格杠杆。比如,价格围绕价值上下波动,反正都是在价值附近调整,价格一变化就调整生产。你生产什么,生产多少,如何销售,怎么塑造品牌,怎样建立企业的文化,都有可以资借的信息,使得经济活动的经济性有比较充分的保证。人们就此发现,经济活动在自愿基础上的分工合作是最有利于付出较低的成本而获取较高的收益的。从这个意义上来说,经济领域所表现的自愿性质,相当于政治领域里所表现出来的强制性质,是其特性。

需要指出的是,无论政治哲学还是经济哲学,无论分析政治现象还是分析经济现象,在实际操作的时候,都得跨越界限来分析。比方说关于全球化的经济分析,全球化的市场里实际上的关系平不平等呢,是不是经济领域就没有强制呢?不是,美国这样的强势霸主国家,它就是要把自己的经济观点和政治观点强加于人。所以经济生活领域,其实一直是有政治权力在引诱的。经济生活的政治分析,是政治哲学要考虑的最重要的东西,或者说,它是要从经济哲学与政治哲学的边际界限上作双重重视才能观察清楚的问题。现代政治哲学当中最重要的一个核心概念,就是关系到经济哲学与政治哲学边际关系的“财产”!以财产权为中心,现代经济哲学展开了其学术幅度,而当我们思考怎么样获取财产和自由地使用原本属于自己的财产的时候,我们就是在思考一个政治哲学的问题了。哈耶克就特别强调法律立法与自由的关系,他特别强调一定要自由地运用自己的知识、智慧和财富,这是自由的本质体现,是现代政治哲学必须高度警惕的。但在很多社会里面,我们发现,人们其实并不能自由地运用自己的知识、智慧和财富。这就是应当纠正的事情。但正是在这个意义上讲,政治哲学只能表达一种政治理想——改变不合理的政治现实,努力向政治应然靠拢。所以,我们说当政治哲学判断它的应当与否的时候,它跟实际政治生活有关。但是它提供的结论绝对只是一个应当。比如我们说每个人应当有一份保证自己生存的最低限度的财产,它谈的是应当。那这个时候的财产权就应当是每个人的而不是某些人的或某些集团

的。这还是个应当。只是我们平衡诸现实的时候,发现没有满足这个应当,那么我们会对现实社会生发一个纠偏的愿望。是吧?这两者之间的差异性和关联性都很明显。

(二)政治和文化

有政治文化这种说法,但是我们在这里不是要针对政治领域形成的文化现象来分析、讨论问题,我们是要区分政治现象与文化现象的差异性。政治跟文化是两个不同的社会现象。它们之间有什么差别呢?政治强调的是我们对一个共同体有认可的时候,我们如何组成这个共同体,以哪些价值、符号、标志来象征我们这个政治共同体,以不同于其他政治共同体,相应排除这个共同体以外的成员,并对其他政治共同体的文化符号加以拒斥。比方说中国这个政治共同体,美国这个政治共同体,它们的国家利益就大不一样,它们的政治价值、政治认知方式、政治符号体系,有很大区别。国际政治学界最近几年特别强调中美两个国家之间的比较分析,这与中美两个国家的国际处境有密切关系。美国是绝对的大国,这样的一个国家要占有世界四分之一的资源才能够维持它。如果中国崛起了,我们的人口是美国人口的六倍,这就意味着我们要获取相当于美国六倍的资源才能维持国家运转。全世界所有的资源都集聚到我们这里来还不够!所以美国人的社会政治利益和中国人的社会政治利益确实是有冲突的。这就是所谓国家间的冲突政治。著名的国际政治理论之父摩根索经典性地指出过,国家之间的政治是什么政治?——实力政治。

而文化就不一样了!文化是一个社会政治共同体的软性的支持条件,它从文化价值、文化习性、文化传统、文化习俗等方面维持共同体的连续性、认同感。比方说美利坚文化、中国文化、法兰西文化、英国文化、日本文化,等等,这些文化体系的结构功能都是不一样的,都有自己的辨认符号。文化间的辨认符号具有自己的历史特性,也具有自己的价值负载,在各自显示为自己文化的范围内,会构成一个文化之间的排斥性关系。文化间的排斥性,是以某种文化人对传统文化的自豪来排斥的。但这样的文化自豪并不排斥另外一个文化也来接受它的文化价值。比方说,现在流行的欧美的主流思想,主要有三个历史来源——古希腊的理性主义,占罗马的罗马私法传统,还有希伯来的宗教精神。三者都有某些东方文化的因素。尤其是希伯来的宗教,是逐渐进入罗马的。最初罗马人对基督教采取消灭政策,后来罗马统治者意识到基督教的合法化对它的统治是有帮助的,这样基督教就有了一个官方的地位,并逐渐取得支配性地影响西方社会政治生活的文化霸权。可见,文化之间的边界,并不具有绝对的排斥性。当然,近代以来,文化的民族主义因素逐渐扩张,使得文化间的相互尊重、相互学习出现了障碍。但是,文化

民族主义跟政治民族主义是大不一样的。政治民族主义意味着一种政治的排斥,乃至政治的仇视心理。政治关系,如果从一种绝对冲突论的角度来看,实际上就是你死我活的关系。但文化民族主义不是你死我活的关系,并不是说要灭掉你的文化,我的文化才能够强大,不是的。文化的兼容性很强,现代文化间普遍的文化传通促成文化的多元化,推动新的文化结构体系的形成。由此可以说,文化和政治的区别是很大的。

(三)政治与法律

政治和法律是两种社会结构要素。我们现在强调它们之间的差异。差异在哪里呢?暂且放下不讲,先举个例子看看。今天我们中国人谈得最多的就是如何推进政治体制改革,而政治体制改革的话题则聚焦在如何建立一个社会主义宪政国家。宪政这个话题,政治学家一般很少谈,主要是由法学家在谈。但正是面对这个宪政安排的时候,法学家和政治学家具有重大的区别。这样的区别用一句话来概括,就是:政治哲学家强调的是宪法文件达成一致之前人民应当有一种制约所有的个人和组织的共同的政治条规;法学家阐述宪政的关键是,我们要捍卫一个经自己制定的宪法和一个由宪法精神制约的共和传统,我们要建立一个司法国家来保证个人和组织都在宪法之下活动并保证不至于违宪。这就显示出政治学家谈论政治,与法学家谈论法学在理论趣味上的巨大差异:法学家是在法律成立之后捍卫法律条规,而政治学家是在法律条规成立之前确认应当有一个什么样的条规。所以法律现象和政治现象是不同的,法律活动和政治活动也是不一样的,而法哲学与政治哲学也就显示出明显的差异性。法学家,尤其是法哲学家在解释法律活动的时候,更重要的是捍卫法律既成条规自身的正当性和合理性问题。政治哲学家说法律可能错了,现行法律可能是恶法,要废黜恶法,制定良法,那就越出法学的范围了。因为,法律的善恶问题不是一个立法或司法的问题,而是一个政治问题。

所以,政治哲学家的学术思考路径与法哲学家的学术思考路径是不同的。政治哲学家是要在根系上质问一部法律是良法还是恶法。这可不是一个小问题。如果一部法律是恶法,我们就必须重新制定,重新展开立法前与立法过程中的政治博弈。政治哲学家就是要告诉你这个法哲学家通常不会告诉你的问题的答案。在这个意义上,政治哲学家思考宪政问题也好,思考与法律相关的问题也好,它的革命性和颠覆性是比较强的。法律只要在结构上不合理就要重来。这个被断定为不行之后的重来,就会促成制定出一部与原来不一样的法律规则,一个实质性的转向就会因此而发生。这就是政治哲学的革命性的表现。现代法治强调的就是“法的统治”“以法治理”的政治统治形式,而不只是强调法律条规得到尊崇的法

制原则。

可以说,政治与法律,在我们现代的公共生活领域,发挥着各自的作用。政治提供制定良法的博弈空间,法律程序保证良法得以落实到我们的实际社会政治生活过程之中。

(四)政治与行政

对政治现象与行政现象的一个最简单的区分,是著名的行政学家古德诺在他的一本小书《政治与行政》里面做出来的。政治是干什么的啊?是决策!行政是干什么的呢?是执行!

政治与决策相联系。在政治过程中,我们的决策是怎么做出的?影响决策的几个起码要素构成为政治博弈的基本要素。第一,凭什么拟订我们的决策目标。这就与各个政治集团间的妥协相关。第二,这个决策目标是不是合理的。这就涉及政治组织之间对公共理性的认可问题。第三,我们如何动用资源来实现经政治集团间的妥协而达成的决策目标。这就关乎动员这些资源涉及的群体有什么样的利益差别、利益诉求,他们能否通过政治谈判达成实现决策目标的公共政策的制定与实行。第四,这样的决策通过什么样的博弈平台,即制度机制来达成。这就与政治集团之间的博弈是否落定在制度平台上有关。只有在制度平台上的政治集团间博弈才能达成政治妥协。可见,决策与决策的做出,就是一个政治过程。

但是就行政来讲,它不管这些复杂的政治博弈问题。比方说,在现代分权制衡的社会政治制度安排中,立法是作为政治结构来定位的,立法机构的任何立法都是政治集团妥协的结果。政府则作为行政机构来获得运行的理由,它执行立法机构的政治性决议。比如财政预算,议会(人大)已经批准,那政府就得按照这个财政预算报告去做。如果最后透支了多少多少,以至于影响了政府的正常运转,我们只能说这个政府遭遇了财政危机。这个政府如果是在规范的现代政治制度安排里,就可能在议会、人大代表会议或者国家的一个什么议事结构里,遭遇信任危机,国家就有必要对政府进行信任投票。

就是在这个意义上,我们可以对权力分割制衡机制的立法、行政与司法的特点进行一个简单的归纳:立法的公正性要求是第一位的,行政的效率高低是至关重要的,而司法的程序性安排则具有优先性。因此,政治决策做出了,政府再制定落实这些决策的具体的公共政策,以便保证有效执行立法机构的国家意志。行政的执行过程特别强调的是效率。相应而言,政治特别强调的是正义。在这个意义上,我们对行政的权力体系进行细微划分,导致庞大的官僚机构的膨胀或凸现,势必意味着我们必须对高度膨胀和官僚化的政府机构动手术。否则,行政权就无法自证其合法运转的理由了。降低行政效率这种行政现象,从政治哲学的角度来

说,是不能容忍的。是吧?你政府在耗费我们的资源啊,你政府在执行中花费的是我们的纳税款项啊。所以政府应该以很高的行政效率来应对人们对它的必要性与重要性的质疑。

从政治与行政的这种相对区分来看,政治决策具有显见的复杂性和过程性,成为一个耗费成本较高的结构。政治决策不能是零成本,是吧?比方说政治决策层的最高领导说:“啊,这个是好的。”然后一拍板就做出个决定。而这个决定在执行了几年、几十年之后却发现,哎呀,做错啦!那是不行的。所以,政治决策要付出决策成本,要有充分的协商、理性的妥协,这样做出的决策才可能是具有合理性保障的决策,才能保证行政执行决策的成本较为低廉。否则,政治决策草率,成本表面上是低廉的,但导致行政执行成本的高涨,行政绩效就无从保证了。

上述几个方面是我们刻画的政治哲学的诸外在边界的主要边界。政治哲学的诸相关边界,只有在划分清楚它与诸社会构成要素的边界之后才能完全勾画出来。而通过刻画这些主要的学科边际特征,我们已经可以简单归纳出政治哲学分析的政治现象的基本特质。政治现象是具有强制性、带有排斥性、注重妥协性、追求正义性的活动。政治现象的这四个性质是相互联系的。政治哲学所分析的这些政治现象,与经济、文化、法律、行政所分析的诸社会现象是不一样的。政治哲学并不追求以自己的特殊方法去解释现代社会的一切现象。比方说,现代经济学帝国主义已经把社会现象通通分析成为经济现象了,一切社会现象的解释最后似乎都沦落为经济学的附庸。政治哲学不是这样。

四、政治哲学的内在规定性

最后一个问题,我们就讲一讲政治哲学的内在规定性。

政治哲学的内在规定性乃是指政治哲学作为一门独立学科存在,究竟在哪些方面表现出它的学科特质。这种特质,是显示政治哲学,尤其是思辨政治哲学这样的思考方式所必须借重的,也是政治哲学得以从根本上与其他学科划分开来的一个标志。

关于政治哲学的内在规定性,在政治哲学界存在着很多说法。就政治哲学的内在规定性作出的诸种解释,我们可以把它分为多种类型。最普遍的就是在一种二元架构中为政治哲学的内在规定性定位的解释进路。这就是人们熟知的规范的与实证的、应然的与实然的或者价值的与事实的二元划分。以这种划分为基础,政治哲学被限定为研究政治规范、政治应然、政治价值的学科。这种关于政治哲学的内在实质的一个阐述,可以说是表述政治哲学内在规定性的主流表达方

式。为什么有这样一个划分呢？这就与政治哲学之为政治哲学的内在脉络和思维方式密切联系起来了。因为政治哲学首先要面对政治世界，要解释政治生活，重构政治秩序。而现实的社会政治生活是一个实实在在的生活状态。比方说，谁得到什么，谁如何及怎样得到，政治科学中的行为主义认为最关键的这样一个政治学问题，确实是直接并有力地影响实际的政治生活状态的。在研究这个实然世界的时候，我们首先要对这个实然世界有一个刻画能力，能够对这个世界有一个准确的描述。在这样的情况之下，我们才能够来思考实际的政治生活现象背后的复杂结构、微妙功能。这就进入了政治的哲学思考、抽象思考世界了。当政治科学描述清楚了政治生活中人们得到什么、如何及怎样得到的事实之后，人们进一步思考你得到的这个合不合理，我得到的那个合不合理，为什么我们会在得到与得不到之间去寻求改善政治生活结构。这个时候，那些规范的、应然的和价值的东西，就会凸显出来驱使我们深入思考、努力求解。

对于政治哲学的思考来说，这样的处境会使它带有一个什么样的特点？政治哲学的思考是最花样翻新、最多姿多彩的。政治科学就不是这样的。我们用一个相对客观而固定的模式表述政治事实，我们努力设计问卷，尽力科学选样，全力保证统计的精确，从而构成为政治科学的科学基础。但是，面对你的客观调查结论，只要人家合理指出，你的抽样不科学，那你的研究结论就完啦。所以政治科学的研究，抽样的科学性一遭到怀疑，你的研究价值一下就下降啦！这说明政治科学对政治事实的解释，因为受到客观性的限制，不一定能够以充分的理由说服人们。

当然，政治哲学研究不能完全脱离这个实然世界、事实世界。首先，政治哲学要对事实世界表示关注。但这种关注不是指出事实上怎样就够了，我们的关注只从我们有效地解释这个实然世界和事实世界的能力上来表现。因此对政治哲学来说，在这个解释的框架里我们强调的核心问题是应当问题。应当是表示什么呢？应当就是价值偏好，它表示好的、善的、值得的，甚至是高尚的。在这个意义上，政治哲学始终带有一种务虚的性质，它跟现实的政治判断是不一样的。比如政治哲学要讨论什么是幸福的问题。我们知道，在社会政治生活里，每个人对什么是幸福的判断是大不一样的。也许你认为好的他认为不好，他认为好的你认为不好，所以追求幸福社会、美好生活，除了一个好的制度框架以外，我们很难直接给每一个在社会政治结构中生活的公民们提供出一个统一的幸福生活、美好生活的答案。政治哲学面对实然世界展开自己的思维历程的时候，我们的价值偏好差异会使我们得出全然不同的生活结论。这正是我们后面要谈意识形态中存在“诸神之争”的一个原因。

但是到现在，有的人认为，以二元思维作为对政治哲学的内在规定性的划分是有问题的。人们认为，应当走出二元思维的定势，打破规范、实证、价值一事

实、应然—实然的解释局面,以替代性的思路寻求更为有效的社会政治生活解释路径。于是,人们以正当化(Justification)与操作(Operation)的差异来说明政治哲学与政治科学的差异。实际上,政治哲学面对实然政治生活的时候,我们通过规范性的叙述,通过比较理性化的判断和推论,通过解构秩序和重构秩序的解说,能够达到一个什么样的目的呢?能够将比如存在不满的现实政治生活正当化,也就是说我们能够断定现实政治生活制度与秩序是正当的还是不正当的,相应的,确认它是应该改造还是不应该改造。在这样的思路中,政治哲学首先承诺一个既存的政治事实,这样才有正当化的对象。而后我们才能去判断它,看它是否正当。这是个“做政治哲学”(Doing Political Philosophy)的过程,也可以叫做正当化证明。所有的政治哲学就是干这个事情的。而面对政治生活,政治科学是解释什么呢?是解释操作化的那一套东西。比方说我们怎么进行选举啊,用盖洛普民意调查看看有多少人支持参选总统啊。这些是一系列的操作手段。而现代的政治科学研究也越来越接近一个个操作化的研究方式。

这种概括,更好地反映了政治哲学的内在特性,就判定某个学术活动属于什么样的政治思考方式给出了更为简明的理由与根据。在这里需要简单指出,正当跟合法是两个概念。正当化和合法化的区别在哪里呢?合法是人们对某种统治的认可。而正当是指的某个事情本身有道德的合法性,但我们大家的接不接受不是法律接受,不是社会接受,不是心理接受,而是我们在道德的底线上,能不能够认同的问题。这个正当化的道德特质显示出政治哲学在某种特性上与道德哲学有紧密的关系。在整个西方道德哲学的传统当中,政治哲学都隶属于道德哲学。现代著名思想家罗尔斯曾想通过他的政治自由主义来切分道德哲学和政治哲学,但是否成功还需要验证。

第二讲

政治哲学的意义结构

为什么要分析政治哲学的意义结构呢？政治哲学在上个世纪 50 年代，由于行为主义政治学方法的流行，政治学研究倾向于以实证的、因而是可靠的方法研究政治问题。政治理论界曾经惊呼，那种以价值探究的方式对政治问题刨根问底的研究已经没有任何意义了，因此，政治哲学、政治理论已经死亡了，政治哲学没有它的学科存在意义了，它要被政治科学所替代。从这个角度讲，重视政治哲学的意义结构，就是要为政治哲学寻找到“生存”的理由。

一个学科，如果已经丧失了它本身独特的意义结构，确实意味着这个学科没有价值了。比如一些迷信性的学问，今天大家都不大关注了，就是因为人们有了更可信的方法去说明那些引起人们迷信的现象。诸如神鬼之类的说法，现代物理学说以磁化现象进行了解释，说明那是磁化现象引起的幻象，在特定条件下将影像“摄录”下来，又在同样的磁化条件中释放出来。于是，人们普遍认为原来的看法不过是一个迷信，把它纳入到信仰的范畴，而不再说它是专门科学研究的对象。

政治哲学如果没有自己的一个独特意义结构，研究它也就是白费工夫，这样的话，政治哲学也就没有必要存在了。因此我们说明政治哲学的意义结构，其实就是要为政治哲学的合理存在进行辩护。但是政治哲学的意义结构，显然是一个非常复杂的问题。

政治哲学的意义结构复杂在哪里呢？我们第一讲已经特别强调了，它首先要面对政治生活，它必须在政治生活之中说明、解释、建构和解构政治生活，它具有强烈的现实性品格。政治哲学太“现实”了，它现实到必须对现实政治世界和每个

政治操作手段要有描述,要刻画其中的关联。但是政治生活又不是三言两语可以说清楚的。现实的政治生活,很有紧张感,尤其是现代政治生活,什么权力与权威的关系啊,民主与服从的关系啊,相互博弈、相互较量、相互制胜,都是很紧张的。

与这一复杂性相关的还在于,政治哲学是对政治生活进行哲学的说明,这里就有一个政治与哲学的冲突。因为哲学的说明特别强调思想、理想。而政治生活的事实描述,在现代背景下,愈来愈受到科学的制约。就是说,你要把政治生活说得可靠的话,起码得有一个说明的模式,能够用数量关系来显示。它要求的是科学的可靠性,而不是要求你能如何想象。所以在这种情况下,政治哲学的意义结构如何可能有自己的独特性来显示自己的存在理由和价值,它本身也就成了问题。

一、政治哲学的“死亡”和“再生”

我们要试图描述政治哲学的独特意义结构,就有必要先回顾一下人们讨论政治哲学以什么意义结构为依托而“生存”,又以什么理由为依据宣布政治哲学的“死亡”。因此,本讲第一个问题,就分析一下政治哲学的“死亡”和“再生”。

政治哲学曾在20世纪50年代被宣布“死亡”。这与当时政治学的研究方法转向有密切关系。20世纪50年代前半期,行为主义政治学的方法非常流行,那种以解释政治生活的可靠感取胜的方法取向,确实让人耳目一新。而政治哲学的学术产出并没有取得与之匹敌的研究成果。于是,政治哲学的“死亡”成为一个在人文社会科学界得到广泛认同的结论。人们断言,因为政治哲学对政治生活解释的乏力,相对于政治科学而言,政治哲学没有用了。从政治哲学的无用,进一步导出了政治哲学“死亡”这个结论。反推过来看这个结论,政治哲学的意义结构决定了政治哲学的生死存亡。没有意义就没用嘛,就不用存在嘛。这个结论主要是以政治系统论而被国际政治学界所瞩目的戴维·伊斯顿做出的。他是一位非常有名的政治科学家,写过一篇非常有名的文章,叫做“现代政治理论的衰落”。在这篇文章里他断定,政治理论、政治哲学,没有存在价值了。他提供了两个理由。第一个理由就是,政治理论、政治哲学在近一百年的时间里,都是一个依附性的生存状态。从20世纪50年代向前推一百年,即从19世纪中期开始,也就是启蒙哲学的地位刚刚稳定以后,所有的政治哲学都没有创见。这个时候政治哲学的依附性表现在哪些方面呢?就是一百年前伟大的政治哲学家们的那些洞见,或者说那些价值主张,现在还在被政治理论家们、政治哲学家们机械地重复着了。确实,20

世纪50年代,在政治理论的主要流派方面,不管自由主义、保守主义、激进主义,还是其他什么主义,他们所阐述的一套一套的政治理论,基本上都不是独创的,都是19世纪伟大的思想家们所阐述的那些政治理念、制度主张的转述或细化。而这一系列伟大的政治哲学家、政治理论家们的主张,主要显示为一种对峙的、价值的偏好。比方说,社会主义认为好的,自由主义认为坏;而自由主义认为好的,保守主义认为糟糕。各种各样具有原创性的伟大的政治思想家们之间相互的争端,我们称之为“诸神之争”,政治价值的“诸神之争”。我们上一讲曾提到,神仙打仗,凡人遭殃。这种情况,使后来一百年的政治思想家们只能做一件事情。什么事情呢?就是对最伟大的政治哲学家们在19世纪所阐述的那些价值以及这些价值之间的关系再进行追究,说白了就是在玩小花样的活儿。马克思批判的资本主义,跟那时自由主义讲的宪政有什么关系?保守主义偏于保守的是传统文化与道德价值,政治上的取向是自由的吗?政治保守主义偏于保守的不是人民的利益,那就是保守大资产阶级的利益了?这中间传统的价值处境又如何呢?20世纪的政治思想家们就是研究这些价值之间的微妙、复杂关系而已。所以在伊斯顿看来,这样的政治学研究简直缺乏创造性而不能够说明日益变化的政治生活。正是政治思想不能发展“新的政治综合论述”,成了伊斯顿断定“现代政治理论衰落”的第二个理由。

我们中国人今天也会有这种体会。中国当代的政治理论非常苍白,政治哲学也非常苍白,为什么会如此呢?因为我们面对中国如此剧烈的社会政治变迁,竟然没有一个政治理论家能够出来给予很好的解释与说明。虽说中国传统政治形态在1911年已经宣告终结,但中国现代政治的建立却非常艰难。从计划到市场的转轨、从极权到分权的转轨、从专制到民主的转轨,政治思想家们究竟怎么样在政治理论上给我们一个很好的说明?没有任何一个政治理论家能够“挺身”而出,提供一个足以令我们信服的现代政治价值体系,或者哪怕就是一个令我们正视现代政治生活的政治哲学洞见!这确实是政治理论、政治哲学的危机。

当我们无法解释和说明现实的政治生活的时候,我们就仅仅把政治哲学的研究、政治理论的研究变成了一个对前人见解的重复叙述的活动。当我们仅仅是重复伟大的政治哲学家的教诲,研判他们之间对价值阐述的种种分歧,并对它们之间的微妙相关性高度重视的时候,我们就使得政治理论、政治哲学脱离了它的源头活水。政治理论、政治哲学的源头活水是什么呢?是现实政治生活!政治理论、政治哲学的关键问题是要说明我们的政治生活是什么样的,起码是必须说明我们现实的政治生活是什么样的。但是在伊斯顿看来,起码在20世纪50年代,政治理论、政治哲学达不到这个最低的研究目标。那么政治理论、政治哲学究竟需要干嘛?伊斯顿说,要重建对政治生活的说明的那样一种活力。而政治生活在

伊斯顿看来关键是要说明什么呢？说明现实生活的概念系统。可是，这个概念系统的建立谈何容易？因为我们知道，按照著名的哲学家、20 世纪最伟大的哲学家之一——维特根斯坦——的说法，一个新概念意味着一个新思想。我们要因应这样一个时代的结构性变化而使活性的政治生活能够得到新的概论系统的、完整的说明，这并不是容易的事情。比方说，马克斯·韦伯在他所著的《新教伦理与资本主义精神》这本书中，以新教伦理凸显了资本主义的精神气质，以此来解释资本主义早期的生活。他用精神气质来解释资本主义生产方式的兴起，是德国人特有的思维方式。到目前为止，在解释资本主义这种生产方式是如何产生的，还没有人能够超过马克斯·韦伯。尽管我们说马克斯·韦伯的解释在局部事实上，已经被新的历史学家和社会学家超过了。比如很多人用中国资本主义的历史发生、资本主义的渐进生长史，来批评马克斯·韦伯，说资本主义只能在西方产生是错的。但是，这种批评，并不构成解构韦伯作为结论的、关于资本主义发生史的新解释。因为，资本主义历史性地出现在西方，而不是出现在东方。可见，我们试图以新的概念系统来诠释某种似乎是新的政治生活，还是颇为艰难的理论尝试。

当我们用一个概念系统来解释我们活生生的政治生活的时候，那意味着什么？我们要告别一种什么样的政治的既有解释模式？如果仅仅是串联或仅仅将伟大的政治思想家们阐释的价值观以及这些价值主张之间的关系凸显出来的话，那么，这种解释是否具有真实的意义负载？在这个意义上，伊斯顿认为现代政治理论、政治哲学所做的理论串联和价值复述工作都是一些雕虫小技。也正是在这个意义上，政治理论、政治哲学没有存在的价值。这个时候的政治理论或者政治哲学的重建，就必须真正能够提供一个对整个政治生活系统加以解释、说明的概念体系。所以他后来写了两本著名的书，一本是《政治系统：政治科学情况探讨》，另一本是《政治生活的系统分析》，尝试完成他自己为政治理论、政治哲学确立的新任务。而这个时候的政治理论在伊斯顿那里实际上已经演变成了对政治系统运作状态的行为主义说明。政治科学后来注重的对权力、对投票行为的研究在这里得到了方法上的有力支持。于是，谁投票，谁得到了票，谁有权力，谁没有权力，怎么得到权力，得到权力的途径是什么，权力是怎样运作的，在这一套政治理论说辞中，你确实能够看到一个行为主义的政治学所建立起的、不同于传统的规范政治学，尤其是不同于政治哲学的对政治生活的分析体系，对人们理解现代政治生活的理论功用。

由于政治科学试图分析整个现代政治生活，寻找到恰当的分析进路就很关键。一些对于理解现代政治生活关系紧要的问题就此凸显出来：人们现实的政治生活方式是怎么选择出来的，历史上有何因素，现实怎样组合，相互博弈的关系是什么，在实际的政治投票行为中选民的倾向是什么，支持或反对某个候选人的

百分比是多少,他的支持力度和反对力度是大是小,或赞成派和反对派的态度如何。这些解释进路对于人们“可靠地”理解现代政治生活确实提供了不少理论帮助。

但问题在于,行为主义的政治学解释不了为什么我们认为某些处于悲惨境地的政治专制国家的民众,他们反而会认为他们的那种专制政治比民主政治更值得,也有着更好的政治秩序。同时,行为主义政治学也解释不了国家状况为什么是这样而不是那样,为什么人们认为这种国家就是好的而那种就是不好的,这个好和不好背后选择的根据是什么。像我们中国人,当我们自己选择政治生活的时候,当我们进行政治体制改革的时候,一旦美国人跑出来指责中国的政治体制有问题,我们就很愤怒!我们中国人的政治关你美国人什么事情,你自己的政治体制还有问题呢!我们改我们自己的,关你啥事儿?这种分歧,就是政治价值分歧的直接表现。就这种价值偏好而言,它在伊斯顿的行为主义政治学分析里,就得不到很好的解释。

20世纪50年代,著名政治哲学家艾赛亚·伯林就此问题写过一篇有名的文章《政治理论还存在吗》。他强调,我们仅仅以研究价值问题来宣布政治理论或者政治哲学(当他们使用这两个概念的时候,二者具有大致相同的含义。即 Political Science 和 Political Philosophy 指认的是同一类理论建构)的终结,从理论上来说,是不能成立的。因为我们要宣布一个理论形态的终结,依赖于两个条件,而不是依赖于伊斯顿所说的一个条件,即学科的意义结构。在伊斯顿那里,一旦这个意义结构遭到替换,政治理论就不行了,它的意义就丧失掉了,它就失去了存在的理由了。而对于伯林来讲,要想清楚回答“政治理论还存在吗”这样的问题,必须要有两个条件。

第一个条件是,它据以存在的经验的和形而上的或逻辑的理由,不再为人们所接受。注意伯林的说明,就一个学科而言,人们宣布它不能成立了,多余了,要寿终正寝了,必须是在这个学科据以存在的双重理由上同时断定它不存在了。

一是经验上该学科已经与现实疏离,二是逻辑架构上缺乏学术共同体的认同。

政治科学家们认为政治理论、政治哲学已经不能够说明我们的现实生活,就是对政治理论、政治哲学死亡的经验断定。现代社会政治生活这么复杂,而且人人都自认为能够辨别哪些东西好哪些东西坏,已经有自己的独立判断能力了,并不需要一个政治理论家直接来告诉我们,这就成为人们拒斥讨论价值问题的政治哲学的理由。

从形而上的或者是逻辑的角度来分析,就现代政治哲学的架构而言,从17世纪英国的政治哲学家,像约翰·洛克、后来的亚当·斯密,由他们这样一些人奠定,然后到19世纪密尔等回应社会主义,使自由主义宪政理论既强调了自由又强

调了平等的时候,政治哲学的现代建构便算完成了。政治哲学的现代建构,此后还需不需要提倡呢?在这个基础上一个政治哲学研究者还能在理论上添加什么呢?确实,处于20世纪90年代的政治哲学,在“苏东事件”发生后,似乎难以有什么新的理论作为了一福山(Francis Fukuyama)写出了像《历史的终结》那样的作品,大家很喜悦,好像有充分的理据宣布自由民主宪政体制已经是历史上发现的最好的政体了。历史经由绝对精神的认识过程而发现了自己,从而宣告了结束。当然,我们有些人有的时候有些浅薄啊,说“你福山居然宣布‘历史的终结’,这个历史怎么可能终结呢?历史一定在延续嘛,2004年后一定是2005年,2005年后一定是2006年嘛”。这是中国很多批评者的浅薄。因为福山在这里是以黑格尔主义的历史建构论为理论依据来宣布历史的终结的。我们知道,在黑格尔那里,绝对精神先外化为自然,自然界从单细胞动物生长开始,逐渐发展转化成高级哺乳动物,高级哺乳动物又发展转化为人,然后人类社会从原始社会一直发展到更高阶段,最后到达最高的阶段,绝对精神便又回到了人的精神世界自身,绝对精神自我发现、自己实现,这个时候历史就结束了,而以后只是绝对精神的循环。绝对精神的循环不是历史啊,历史是有一个发展过程的。由简单到复杂、由低级到高级,历史的发展呈现出一个波浪式前进、螺旋式上升的过程,这个过程才被准确地称为“历史”。这是黑格尔的说法,后来马克思对之加以了改造,建构起一套历史唯物论的社会政治理论。有些人的一般历史观点是一个自然延续的时间序列,是吧?但在历史哲学里,历史并不是一个自然延续的时间序列。

由于18世纪的启蒙哲学已经建立起一套政治理论,已经发现了最佳的国体政体形式与架构,好像确实不需要我们为政治理论、政治哲学再添加什么东西了。我们一直在形而上学的层面上求解政治之道,此所谓中国人的“形而上者谓之道”,但18世纪人们已经发现了政治之道,我们似乎就只有去描述“形而下者”的“器”了。当政治科学流行的时候,尤其行为主义方法流行的时候,它特别强调对行为之间的因果关系的说明。今天的政治科学里对因果模式建构也是最为关注的。因为因果关系是人们了解人类行为最为直接、也最为关注的问题。政治科学从形而下的视角对之进行了似乎是有效的描述,也就难怪人们会认定政治理论遭遇了危机。因为政治理论、政治哲学是无法像政治科学这样有效地说明政治价值问题的。

第二个关乎政治理论、政治哲学是否还存在的最为关键的指标,就是像伊斯顿那些政治科学家试图以有效地说明政治生活的新的学科,替代难以清楚解释政治生活的政治理论、政治哲学这些旧学科的尝试的成败问题。假如新的学科成功地替代了旧的学科,政治科学就替代了政治哲学、政治理论。确实,在上个世纪50年代的时候政治科学的流行似乎为此提供了佐证。那个时候的政治哲学遭遇

了信任危机。因为政治哲学、政治理论,相对于政治科学来说,对于说明现代政治制度的运行状况,谁的可信性乃至于可靠性更强是不言而喻的。这是在科学主义的现代精神氛围中必然的事情。

我们在日常生活中对此也有体验。比方说,我们今天也觉得,科学是可靠的,哲学是不可靠的,就像王国维所说的,“科学可信而不可爱,哲学可爱而不可信”。假如你们文科学生跟理工科的学生坐在一起谈天,我们跟理工学科的教授坐在一起谈天,你我都会有一点萎靡。人家科学家、技术专家说,“你们人文社会科学是公说公有理,婆说婆有理,像我们自然科学、技术科学拿出成果来全世界都可以验证”。是吧,很牛的!人文学者说了啥,另外一个人会有他不同意的理由。所以十五年前有人建议,相应于科学建立中国科学院、设立科学院院士制度,相应于工程学建立中国工程院、设立工程院院士制度,中国也应该相应于社会科学设立社会科学院院士制度,但十五年来社会科学院院士制度都没有建立起来。大家还是认为不要搞,尤其是像政治哲学这样的人文学科。为什么啊?因为你这个人有没有学问要由历史来断定。在现实中,人文社会科学家之间是互不服气的,“文人相轻”,缺乏大家认同的评价院士的标准。有些学者死了之后才越来越吃香,大家才越来越觉得他有学问。比方说有的学者,他懂十几国语言,太厉害了啊!但是,也许他在的时候,十几国语言说不定也就认识几个单词呢!是吧?过了好长时间之后呢,逐渐有了历史累积的想象,那就不一样了。

这种状态使得像政治哲学这样的人文学科似乎也不足以提供给我们可靠的关于政治生活的知识。而替代政治哲学的政治科学,它能够使政治哲学的存在遭遇危机,因为政治科学的行为主义方法,显示出了有科学支持着的那种强烈的可靠感!正因为作为“新学科”的政治科学有这种可靠感,所以人们认为政治科学得出的结论比政治哲学得出的结论值得信任。我们假设伯林是同意当时流行的政治科学对政治哲学的断定的话,那么政治哲学死亡的纷争也就没有了。但从伯林开始,他自己通过自由史论的研究、文化民族主义的研究、现代性的研究,一直到罗尔斯 1970 年发表《正义论》,事实上宣布了政治哲学的“重生”或者“再生”。这个时候政治哲学的再次流行,表明政治哲学是不能被政治科学所取代的。

伯林就这两个理由做了分析。第一,他认为用一种经验主义的办法来清楚明白地分析政治生活是不可能的。因为政治生活所显示的价值偏好,并不由人们一个简单的数理统计就能够给予充分的说明。在经验支持的背后,人们关于政治生活的期待,关于政治的价值主张,关于政治的理想表达,还有并不为它表面上的态度和事实所支配的深层内容。恰如伯林指出的,“细致入微的经验观察再多,大胆和卓有成效的假设再多,也无法向我们解释那些把国家看做是神授政权的人的想法是什么,他们的话意味着什么,以及这些话怎样同现实相联系。同样,也不

能解释下面这些人的信念：他们对我们说，上帝给我们安排这个国家，是因为我们有罪；又有人说国家是学校，在我们成熟之前，在获得自由并能废弃它之前，我们必须上这个学校；还有人认为国家是个艺术品，或者是一种功利手段，或者是自然法则的体现，或者是统治阶级的委员会，或者是自我发展的人类精神的最高阶段，或者是应受谴责的愚蠢行为”。

政治学的行为主义方法确实是没有办法把人们社会政治行为背后的价值关联给表现出来的。与此相关的是，政治哲学的形而上学建构，尽管已经由启蒙哲学家们做好了，但是怎么样在一个不断变迁的政治生活的事实上，保持我们对政治生活的洞察力呢？这样的问题，依然不是政治科学所能解决的，依然只有政治哲学才能够解决。比如说作为转型社会的当今中国，社会政治生活实在是太复杂了，各种令人困惑、使人焦灼、日思夜想都想不出答案的政治问题太多了。社会发展问题啊，“三农”问题啊，和谐社会问题啊，都困扰着我们。于是我们确立起必须解决这些问题的政治目标。但是就事实来说，农民无法进入消费市场，进入城市又不被接受，从而成为中国社会无法消化的集群，这样我们中国就很可能永远只是个农业国，不可能实现从农业到工业、从乡村到都市、从计划到市场、从封闭到开放的转变。我们要试图解释、解决这些问题，绝不是这里的农民很不满了，那里的农民又要闹事了，你一个月补他三百块钱他就满意了，这个问题就解决了那么简单。因为，“三农”问题的背后乃是一个中国社会政治的结构转型问题，非得依靠政治理论、政治哲学对自由与公正、权威与道德等问题的探讨与解答，才有解释与解决希望。

这个时候确实需要政治家们基于某种政治哲学的洞察力，看到问题的关键在哪里，从而对问题的主次、轻重、缓急、先后有一种“安顿”。这里的安顿不是排序，而比排序要复杂，就是先把各种问题在社会政治生活结构中的“位置”放好，然后再来看怎么加以有效的处理。具体到怎么做的时候，可能是政治科学说的更有道理，但怎么安顿交错复杂的社会政治问题，在各种问题的胶结中某个问题究竟是重要还是不重要，重要到什么程度，不重要到什么程度，则只能是政治哲学才能解决好。我们首先要安顿好，然后再从这个位置出发去解决问题。我们出发去解决问题是一个程序的问题，而安顿是怎么样建构起一个理解政治生活的秩序的问题，建构起一个理解政治生活的价值秩序、制度秩序以及生活秩序的问题。比如毛泽东，他也是了解很多很多政治问题的啊，他的睿智是没得说的啊，但他1949年之后的错误就在于对当时纷繁复杂的社会政治问题缺乏应有的政治洞察力。本来阶级斗争不是这么紧要的问题，但他把它安顿在了第一位，结果搞了十年“文革”，这个就安顿错了。在当时，阶级斗争是不是问题？当然是问题啊！社会政治生活就充满了这种掌权和夺权的博弈关系嘛！现代政治生活里当然就通过一种

制度安顿,把掌权夺权的关系明晰化、制度化,从而不会存在乱夺权的现象,也不会充满着政治阴谋。这跟传统政治不一样。但是,毛泽东没有完成安顿诸社会政治问题的任务。在这里就需要指出了,我们要安顿社会政治生活,比给政治生活的实际问题进行排序,重要得多。这种任务,永远是我们的社会政治生活要面临的。

从逻辑关联上来讲,政治生活之得到理解,要有两种力量:一种力量是我们一再强调过的政治洞察力;另一种力量就是对具体政治生活的解析力。只要我们尝试理解政治生活,我们就得分清楚,哪一种政治主张是价值偏好,哪一种政治见解是事实描述,我们不能指望单纯根据数量关系说明社会政治生活。这种区分,本身就是需要洞察力的,没有这种洞察力,我们对政治生活的理解,就只能浮于表层而看不到政治生活的深层蕴涵。当然,我们对政治生活的任何说明和解释其实都依赖于我们对政治生活的观察能力。由观察而产生的洞察力,不是政治科学能够取代的。我们可以将政治科学与政治哲学对理解政治生活的理论功用做一个简单划分,做政治科学的就好像负责采蜜的工蜂,需要很勤勉,而蜜得从政治哲学给你提供的东西中来。任何社会政治调查,当你要给这个调查建立一个解释模式的时候,解释的理论根据和价值来源在政治哲学这里。政治科学本身并不是一个自主的体系,政治科学的任何解释尝试,都得由政治理论、政治哲学支撑着。正是在这个意义上,伯林断定,政治科学永远也不可能取代政治哲学、政治理论。政治哲学具有它永久的价值。

我们如果分析罗尔斯写作《正义论》的状态,就会发现,上个世纪60年代风起云涌的政治运动,以及与这种政治运动伴随而起的社会改良运动,是罗尔斯得以建构起作为公平的正义原则的社会现实基础。在美国,以及在欧洲,马丁·路德·金掀起的民权运动、1968年的学生造反运动,都是政治运动。面对这些运动,政治科学研究什么问题呢?是黑人、大学生的具体政治要求。黑人反对的是现行的种族政策;大学生反对的不仅是现行的大学体制,还有现行的社会制度安排。政治科学一时热闹无比!但后来只有罗尔斯从这一系列的社会运动中抽取出混杂的社会现象的主题,说明了这些政治运动的诉求是追求社会正义。所以《正义论》这本书一出来,就凸显了一个现代社会政治哲学的核心主题。美国黑人为什么要求选举权?马丁·路德·金为什么要冒着生命的危险搞民权运动?就是因为黑人觉得,白人有选举权,他们黑人没有。既然是天赋人权,在这样的一个启蒙主义的旗帜下为什么你有我没有呢?你有我也有的主题就是正义!马丁·路德·金“我有一个梦想”的梦想就是正义!而这样的一种梦想绝对不是一般的政治科学家们通过一些数量关系就可以凸显出来的。以《正义论》的出版为标志,人们认为规范社会政治哲学再生了,那些宣布政治哲学死亡的说法可以告一段落了。

在这里我们得出一个简单的结论：政治哲学之所以能够再生，就是因为它在政治价值正当化说明的时候，所要保持的那种说服人的洞察力是其他任何学科、任何方法所不能替代的。我们知道，政治生活的表面和实质是有巨大差别的。表面上来看，你瞧美国总统讲话啊，他参选时的那些许诺啊，跟他实际的操作或者交易是不同的。我们看美国总统克林顿遭到弹劾的时候，为什么克林顿只是有惊无险？表面上克林顿很沉痛，出了一个拉链门事件，惭愧至极，但是克林顿知道他的这个位置是没有危险的。为什么啊？因为按照美国的政治规则，弹劾总统需要参众两院表决，众议院是简单多数同意原则，而参议院要超过三分之二多数才能议决，当民主党的参议员们没有表示要抛弃克林顿的时候，在参议院弹劾总统的投票是绝对不可能通过的。有惊无险背后是一套政治游戏规则左右着的政治基本制度设计！那是不是说政治生活就具有欺骗性了，大家都觉得上当了，就有理由拒绝政治生活了？政治生活的奥妙就在这里，表面的和实质的始终有拉开距离的状况。在这样的政治生活里，我们可以来分析，我们如何通过政治哲学的形而上的追究，把政治之道给显示出来，从而将政治活动表面之后潜蛰着的深层含义凸显出来。这就是完整意义上的政治真实。

二、体验得道

分析了政治哲学的特性，我们就可以进一步探询政治哲学的特殊意义建构方式了。接下来我们就转换话题讲第二个问题——体验得道。这是对政治哲学建构自己独特的意义结构的首要方式的说明。

我们一般都会同意，政治生活是我们每个人都必然要过着的，我们人类生活从本质上来说，是政治的生活。为什么呢？用中国古代的政治哲学家的话来讲，荀子说“人，力不若牛，走不若马”，但牛马为人所用，为什么呢？因为“人能群，彼不能群”。人们的群体生活这样的一个人类本质特征，从内涵上讲它就是一个政治特征。而当人们进入这样的—个群体生活状态的时候，他们如何发生政治关系？如何在政治关系中获益？如何在政治生活中谋求自己生存和发展的空间？这些问题都成了人们在言说政治的时候、从事政治活动的时候，必须回答的问题。

西方的解释路径与中国不同，但是对人类本质上的政治特性的强调则不约而同。我们知道，圣经·旧约·创世记的叙述特别具有一种政治韵味，它特别建构起了对应关系之间的那种契约性政治结构。上帝造人首先凸显出的意味是上帝跟人的约定。在创世的历程中，上帝说，要有光，光就立刻出现了，上帝看见光是好的，就把光明与黑暗分开了。依循这样的“逻辑”，上帝造就了穹隆、植物、太

阳、月亮、星辰、动物等显示生机活力的东西。但是谁来管理这一切呢？上帝觉得还应该有一个跟自己模样相同的、灵性的动物来掌管这个世界，于是，他就按照自己的模样造出了亚当。而造出亚当之后，他又怕亚当孤独，再从亚当的身上抽取了两根肋骨造了夏娃。女性主义批评圣经传统里的这种不平等因素，因为它一开始就把女性放在了不平等的地位。但是，在我看来这里最关键的还不是说女性主义怎么抨击西方圣经政治文化里怎么样对女性有歧视性的传统，而是在西方文化里一开始就有一个政治对应关系。首先是上帝与人的关系，然后是人与人——男人与女人——的关系，它们都是政治关系。那这个政治关系如何显示出它的政治性呢？简单地讲就是以先后和主次关系来显示其政治性。有相互对应的关系、有相互约定的关系、有发生相互平等诉求的契机，于是，基于权威和服从关系的政治问题就产生了。西方的这一建构在旨趣上不同于中国。在神话时代，中国的造人神话不是上帝从事的，秩序上也不是从自然到人，也不是从男人到女人，而是集群式地造就出来的，群体就是群体——女娲造人，先是和着泥水用手捏，后来干脆就用柳树条在泥水里一沾、一摔，摔出来的泥水就是人了！中国造人的神话是非政治化的，因为中间没有政治关系建构的含义存在。但是，就中国政治运行的基本情况来看，英雄时代的神话建构显示的英雄对世界的建造，对环境的开辟，对人类生活物质条件的提供，也表明了其在中国早期社会生活中的政治特性。

人类的活动具有天然的政治性，这与人类历史的经验是相符的。通过考古人类学对原始社会的研究，我们也都知道，人类在脱离自然而具有特殊的“人性”之后，就建立起了适合人类组织需要的政治结构。原始社会晚期族群的剩余物质的交易活动，催生了这种政治组织形式的产生。交易权力逐渐被那些专门从事交易的人利用了。他们有了私有观念，有了指使他人的政治支配性权力。这种支配性权力在原初社会的情形下是很野蛮的，连你的生命和初夜权都属于因交易而得到权力的部落首领。人类社会生活的事实、创世神话的诸种建构，都共同地表明了政治生活是人类社会不能逃脱的生活形态。但问题是，这样的—个政治生活，它又有表面上的状态和深层状态的差异。

政治生活具有相当的复杂性。这种复杂性不仅在于它的历史累进性，我们难以一下子切入政治生活重重叠叠的历史事件和历史沿革之中，而且在于政治生活中权力（权威）和服从的关系、权力和权力博弈关系的交错运作，更增添了我们观察和理解政治生活的难度。政治生活的复杂性更在于，我们面对政治生活的时候，我们能够说什么，以及如何说，本身也表现出政治性。从前者讲，我们对于政治生活能够说的东西其实是相当有限的。政治生活的有些隐含内容是我们的语言所无法表述的，它让你有一种生活在那里而又难以清晰地表达出来的隐微意蕴。换言之，就是政治生活中有的秘密我们是不一定能够道得出的。那么“道”有

两个含义：一个含义是言说政治生活的某个根本特质，另一个含义是言说本身！“道可道”，这前面一个道是指政治事务之根本，后面的一个道是指言说。言说政治生活，既要言说那不可说之说，又要言说清楚那可说之说。前者我们称之为说不可说之神秘，后者我们称之为说可说之正理。

面对社会政治生活，我们何以处境如此“尴尬”呢？或者说，我们人类的政治生活为什么会有这样一种个性呢？究其原因，简而言之，政治生活及其对政治生活的言说本身显示的一种权力支配，以及言说政治时的一种隐含的支配关系，对政治生活的言说具有微妙的影响。说起来，权力的支配跟政治的表述有什么关系呢？我们对政治生活的种种奥秘的把握，也确实不能仅仅只看某个权势人物对某个没权势人物的支配，然后我们直率地表示愤慨这一点。通常我们对于自己经历着的政治生活所采取的姿态都是这样嘛，我们具有满腔的道德义愤，然后直抒胸臆：哎呀，就这样的一个大人物却要欺负这样的一个小人物，太不公平了！这个时候我们就要呼吁公平的法律出台。要法律出台来干啥啊？伸张正义。要想伸张正义，确实就要控制掌权的人物，让他们不能滥用权力来欺负弱势群体。但事实上，控权实在是一个不容易解决且极其复杂而又微妙的问题。为什么呢？因为政治哲学面对权力问题的时候，既要追问作为政治生活应然的权力控制问题，却又要人们明白权力这个东西是我们所不能逃避的。于是，我们的权力处境就变成了既要直面而又要努力去控制的“腹背受敌”状态。比如以后我们分析无政府主义的时候，大家就可以知道，为什么无政府主义在政治理论上和政治实践上最终不能成立呢，就是因为无政府主义只看到了政府的恶，而没有看到政府的“善”，或者说没有明白“政府是个必要的恶”这个悖论式的道理。我们知道，哪怕就是“迷你”（Mini）政府、“迷你”国家（小政府、小国家），它都是我们的政治生活所必需的。没有国家、没有政府，就没有秩序！没有秩序，人类就会陷入人对人是狼对狼的战争状态，人类之作为类的生存就会陷入危险境地。就像前述的伊拉克战争后的情形一样。把政府当作万恶之源，说无政府就能解决社会政治生活的各种罪恶现象，在伊拉克战争的事实面前，实在经不起检验。

这就是我们人类社会政治生活的难题所在，既无法逃避，又难以达到理想境界，但我们又必须向理想境界逼近。我们要言说这样的政治生活，是很困难的。我们确实有难言之隐。

什么叫政治生活的难言之隐啊？那就是我们面对政治生活时有一种言不及义的感觉。这种言不及义，是由我们面对政治生活的两难处境导致的。第一，我们明白权力是必需的。你没有办法逃避权力，但权力却不是什么可爱的东西。一个有良心的政治理论家、政治哲学家，无论是古代社会的还是现代社会的，他们全部心思要阐发的政治哲学的一个基本原则就是控制权力，张扬权利。所以这就是

个限制性地要求权力的难言之隐。第二,我们必须控制权力,却又不能控制得太厉害,否则会丧失秩序。政治生活的基本秩序得不到满足,则政治生活就会陷入一种乱局。所以政治哲学家在面对政治生活的时候,就必须既要约束权力又还要说权力是必需的。这中间就有一个微妙的界限。我们把权力言说得太大呢,就赤裸裸地成了权力辩护者;我们把权力说得太小呢,就赤裸裸地在颠覆秩序。偏向两者中的哪一个端点,都无法发现政治之道。政治的根本特质就在于这个微妙性。而几乎所有的政治哲学家都不赞成专断的政府。这是当初柏拉图写《理想国》,试图在现实政治中构想一个理想政治的原因,也是亚里士多德写《政治学》,分析150多个政体形式,来凸现一个由政治哲学阐发的良好的政体形式的原因。亚里士多德也好,柏拉图也好,苏格拉底也好,他们当初身处古典社会,对民主制的评价都不是太高。因为他们觉得,一个没有什么公共关怀的人上,对微妙的政治啥也不懂,就跑来投一票,跟他们这样满心思的公心、有着崇高的情怀、关注着人类的未来而且非常能够把握住自己的行为限度的人,所投的票却是对等的。所以他们认为民主制是一种堕落。他们为什么倾向于贵族政体呢?或者他们为什么对贵族政体不是很反感呢?因为只有在这个社会里,只有在解决了生存和基本的发展能力之后,你来玩政治才有公心,你玩的才是超出了自己一己私利的真正的政治。

为什么现在有些国家,比如说我们中国,贪污腐败非常厉害呢?因为很多官员都是从社会底层爬上来的,好不容易到了这个位置,终于可以牟取利益了。你说,他谋不谋?很难不谋的是吧!只有官员们完全解决了生存问题,他们的公心问题才有希望解决。而又只有在他们的公心问题解决了之后,有了生存之外的发展的空间了,我们才有理由说,你还没有公心,你还贪欲膨胀,你还越过界限,你还一门心思谋取私利,大家就不能容忍了,这个时候就要惩罚你了。我们这个社会里经常呈现的毛病在什么地方啊?对权力,不管是有权还是无权,我们都没有很好的办法对之加以把握。同时,我们在占有一定财富之后从事专门的政治活动的时候,难以处理财富与权力的关系。而且我们在现实的、令人极其不满的政治生活中寻求实现理想政治的良好愿望,总是遭到使人挫败的结果。政治理想与政治现实就这么突兀地在我们的政治生活中对峙着。这中间给我们的一个明确示意就是,政治活动里有种种微妙的、难以清晰把握的界限。于是,当我们面对这种政治生活的时候,我们就会遭遇两个问题:其一是我们怎么去从事政治活动,其二是我们怎么去认知、如何去解释并合理建构政治生活。

就第一个问题来讲,我们从事政治活动的时候,既要面对我们是否具有从事这种活动的才能问题,又要面对我们如何处理政治活动中的诸种微妙关系问题。我们首先得承认,人类作为天生的政治动物,每个人都有从事政治活动的先天禀

赋和起码才能。就此而言,我们每一个人在政治活动面前,是具有平等性的。但是,人类活动的特殊结构决定了不需要每个人都去从事政治活动。尤其是社会分工体系的逐渐细化,就更是将政治“打为”专门的职业活动类型了。在人们面对政治活动时将他们划分为从政者与非从政者的时候,非从政者必须对从政者采取的姿态是,歉意地告诉从政者,“你手中握有的权力,不是属于你自己的,也不是神给你的恩赐,而是人民给你的”。当然,从政者,尤其是握有最高权力的当政者,对于自己手中的权力也有自我正当化的辩护。政治哲学史上的民授权力和神授权力,就包含有这种辩护的内容。人民主权原则是现代的权力合法性辩护方式,神授权力则几乎是古典社会的权力合法性解答的主导观点。

非当政者为什么要那样地以歉意的方式告诉当政者权力的来源问题呢?因为他们要求当政者不要滥用权力。这里的歉意,不是非当政者内心不安而带来的歉意,是非当政者对当政者不得不说那样的话这个意义上的歉意。确实,当政者手中有权,但他没有滥用权力的权力。哪个家伙滥用权力,非当政者就会把他的权力剥夺了。当然,剥夺权力要经过相应的程序,而不是说随时想剥夺就剥夺。今天你滥用权力我剥夺,明天你滥用权力我又给你剥夺了,那这个权力就涣散了。权力是经受不起无限的瞬间颠覆的。所以,很多发展中国家,国家政权交替得越频繁,这个国家的发展就越糟糕。于是,对于权力我们必须保证两个方面的事务都得到良好的解决:一方面我们要限制掌权的人,另一方面我们又要把这个权掌好。一句话就是,不要滥用权力,但要用好权力。要达到这一点是很困难的,得有高超的政治智慧。

正是政治生活的这种复杂性与微妙性,造成我们言说政治的时候选择话语方式的困难——要“说”政治,但似乎又无法“说”得清楚。那么,如何才能大致清晰地“说”出来呢?

如果我们阅读《孟子》,就能体会到言说政治的这种难处。《孟子》的第一篇是写孟子见梁惠王的事儿。这部分有大家熟知的一点,就是“王顾左右而言他”。孟子一见梁惠王,梁惠王就问:“你能够给我带来什么好处?”(王曰:“叟!不远千里而来,亦将有以利吾国乎?”)政治家都有这个功利主义的毛病,你来跟我游说,你说你能干,那你给我带来什么好处啊?使国家强大,民族(族群)富裕,还是权力稳固?但是在政治哲学家看来,这不是政治哲学家们应当关心的重要问题。孟子当头就给了梁惠王一盆凉水:“王何必曰‘利’?亦有‘仁义’而已矣。”有的人评价孟子,说他这个人不行,没有把政治哲学的那种隐微的东西搞清楚。国王(诸侯王)一说话,你就对着干。你一个言说政治问题的哲学家,政治哲学家,把政治说得赤裸裸了,那你就没有实现你政治理想的可能空间了。因为你没有权力嘛。而要说动当政者,你就得有一种婉转、隐微地传达自己政治理念的能力。

但我们分析起来,孟子其实并不是不那么愚蠢,他是知道他言说政治的微妙之处究竟在哪里的。因为他知道为政之道。为什么他能知道政治之道啊?因为他抓住了政治生活的两个微妙之处:一是言说政治必须占据话语优势;二是言说政治必须切中政治要害,即政治之道。孟子对梁惠王的言说是独到的——我来游说一个政治人物、一个当政者实行我这个政治哲学家提供的政治方案,我一定要怎么做才有可能啊?争取优势!我得把我的“独门暗器”拿出来。当初孟子跟梁惠王游说,就是想在思想上占据优势,然后劝说梁惠王实施孟子的政治方案。你要讲仁义,不要只讲利嘛!仁义之师无往而不胜,万乘之国你只要用千乘就能把它干掉了,千乘之国你只要用百乘就能把它干掉了。在这个情况之下,你是仁义之人。你虽然掌权,但也不要再用利益来表示你的政治导向。

第二点孟子也把握住了。政治的体验这个“道”是什么东西呢?任何一个政治人物都想长治久安,但首先得把权力控制在手里。我们现在不也讲稳定是压倒一切的任务嘛?这也似乎表达了梁惠王的那种政治意图——把政治权力长期地掌握在他自己手里。孟子跟梁惠王游说的潜含意义就是:你当政者讲仁义这个东西如果被大家接受的话,大家就都不跟你讲利益了,大家都不跟你讲利益的时候,就都能安安稳稳地生活,都支持你,这样的结果就是你掌权掌得很稳,人家看你又很亲切,那你何乐而不为呢?梁惠王比较笨,没有发现这个政治秘密。所以孟子碰了一鼻子的灰,最后落了个“王顾左右而言他”的尴尬结局。但在这里通过分析孟子对政治生活的那种细微的把握、细致的琢磨、仔细的把玩,我们可以发现孟子对政治生活的隐微意义的显白表达。而我们面对这微妙复杂的政治生活,需要通过我们的思想,把它解剖清楚,就像庖丁解牛一样,在骨头的罅隙之间,哧、哧、哧几声下来,很迅速就把一头牛给肢解了。我们要把政治生活很好地分析出来、解剖给大家看,首先就需要我们去体会,这个骨头之间的缝隙是宽还是窄,解刀该用什么力度。所以这个时候如何恰如其分、恰到好处,就变得非常重要了。就此而言,把政治生活的秘密展现出来,就变成了我们言说政治的一个至关重要的东西。这是无法仅仅通过言语直接传达的政治哲学的隐微意义传统。

我们只有通过政治生活的深入体验才能感悟得到政治的隐微意义。刚才我们分析孟子言说政治的时候发现,孟子说的政治的隐微意义,梁惠王并没有明白。但我们能不能说梁惠王没明白就显得孟子解说政治很幼稚呢?如果我们在梁惠王与孟子的对话中说孟子幼稚的话,那就等于我们断定只有政治家才懂得政治之道。这是错的。政治家懂得操作政治(Political Operation),在这个层面上讲,政治家确实是懂政治的。但是政治思想家对政治的能耐在哪里呢?就是将某种政治生活正当化(Political Justification)。所以只有当政治家和政治思想家们一起“对付”政治时,政治才能完整地呈现现在我们面前。所以政治的隐微意义及其

传达,给我们表明,我们在言说政治的时候有些东西不通过你的深入体会,或者他人言说的东西不通过你听者的一个深入的体会,你是不可能懂得政治的!政治生活常常以其表面上的东西让我们迷惑,而我们通常也就浮于政治生活的表层,不去体会政治生活表层之下的微妙意义。

我们现在回过头来看,梁惠王没有抓住政治的根本,也没有理会孟子说的那一套,所以梁国在战国时期哗啦啦就给灭掉了。而秦国是很懂得政治这一套东西的。秦虽然“无儒”,但秦大胆使用能干的客卿,以高超的政治操作“横扫六合,一统天下”。政治这个东西真是微妙啊,本来秦国在战国早期不是什么强国,但秦国借才于强国,不管是哪个诸侯国的人,只要能干,都把他请来,这样客卿就可以为“我”所用了。假如不明白政治的这个运作秘密,你就不能够在政治的游戏中获得力量。所以在这里,政治需要体验这个隐秘传统,只有当我们在言说政治的时候切入政治生活之中才会发现,而当我们只是流于分析政治的时候,我们使用的表面的这套语言、这种表情、这种文字还不足以把政治的深层次的东西传达出来。当我们只从字面上解释政治生活,这只叫“说文解字”;假如我们借此阐释了政治生活,这就叫“鞭辟入里”。只有我们对政治生活有了深入的体会,对政治有了熟悉感,对政治言说者有了熟悉感,才足以把政治生活中难以用文字传递出来的隐微的东西给浮现出来。我们有时对政治生活颇有感悟却欲言又止,这就是体会的开始。比如,当我们言说政治生活时居然什么都说白了,那政治生活也就没有什么深层的意味,也就直白地呈现在我们的面前,也就不具备那种促使人们费尽心神的力量感了。比如,我们简单地将中国政治生活的现代化归咎于一个或几个不相关的问题,并简单地将中国的政治改革看成是一个或几个领导人的主观动机的产物,并以为这样就将中国政治生活现代化的问题展示给了人们,那么,人们就会有一种不过瘾的感觉。我们一定会尽力去摸索中国政治生活的微妙关联性机理,去仔细琢磨,去细致体会,然后才“恍惚”明白了中国现代政治生活的大概。这个时候——好像我们明白了政治生活的究竟,却又有进一步去探索的愿望——就到达了政治哲学言说政治生活最奥妙的境界了。

政治生活的隐微意义你要去体会,现代政治生活的奥妙性和用政治哲学说明政治生活的那种奥妙性才会展现在我们理解政治生活的脑海里。假设我们对这个言说政治生活的背景不熟悉,我们就难以了解政治生活的深层秘密。比如,20世纪最伟大的政治法学家之一卡尔·施密特,他一再批评自由民主制度,被称为自由民主制度最有力度的批评者。确实,他写的《议会民主制的危机》,从政治哲学视角批判自由民主制度是很厉害的。假如你从泛泛的角度说,卡尔·施密特仇恨自由民主,那你就错了。尽管卡尔·施密特后来成了纳粹政治的教父,二战以后,也为这个忏悔(这个忏悔当然只是理论上的了)。又假如你以为他会为批判自

由民主制度而后悔,那你就又错了。施密特实际的思想指向,就是对他曾经生活于其中的魏玛共和国恨铁不成钢。魏玛共和国的自由民主在理论上太追求完美,以致到了不可行的地步。因为我们今天强调,政治生活是不可能追求完美的,政治生活的奥妙就在于在完美和不完美之间寻求一条现实政治生活的途径。在恨铁不成钢的情况下,施密特把魏玛共和国的这个原型拿来当自由民主的原型批了又批。如果你批判卡尔·施密特的这个自由民主的传统,而背景你又不了解,你就只能流于泛泛地处理政治哲学问题,你就难以透视政治生活的隐秘。所以政治生活是需要深切体会才能够了解的,也只有如此,政治的本质特征才能展现出来,政治之道才“道可道”。那这样说,我们是不是就把政治生活及对政治生活的理解打入了一个神秘主义的境地了呢?所以我们得赶紧分析政治哲学意义结构中的第二个构成部分。

三、分析进路

这个路径不是对政治生活的体验的路径,而是对政治生活的分析的路径。政治哲学的分析不是指一般哲学意义上的那种分析,哲学上的分析大致是通过层层解析,一步一步地把认识物对象化,然后让人感到明明白白。政治哲学的分析路径,指的是要把政治生活解剖开来给你看,让你看得明白,了解清楚。对政治生活进行说明和解释这种传统,在政治哲学里就是追求政治哲学意义结构的直白这一面。直白的政治哲学也就是具有公共意味的政治哲学,而通过体验揭示的政治生活的隐讳意义的政治哲学则是“私人的”政治哲学。

政治哲学家对政治生活的言说,是具有言说思维水平高低之差异的。一个政治哲学家有没有把握政治生活的“隐秘”,从而显示政治生活不为众人所了解的那种个性,是他是否足以显示从深层次抓住政治生活的秘密的标志。但是,另一方面,一个政治哲学家对政治生活的言说,仅仅满足于对他自己头脑里理解的政治生活的陈述,而根本不顾及他人是否领会得到他言说政治生活的意味,那么他对政治生活的言说就还是有问题的。因为这样他就把对政治生活的理解限定为一个人自娱自乐的事情,从而使得政治生活的群性本质特征被掩盖起来了。假设他没有把政治生活的群性特征,或者说现代意义上的公共特征言说出来,那我们怎样去了解政治生活,怎样去解释政治生活,又怎样去操作政治生活呢?在关系到你我他的政治生活的理解中,我们不能满足于将纯粹个人的理解作为他人理解政治生活的唯一正确的路径,我们得寻求一个大家都有可能借助于彼此相互的理解达成的对政治生活的共同理解。

这就要求我们对政治生活的解释具有某种公共性。我们要试图理解我们生活于其中的政治生活,就不得不在你我他之间约定一系列足以帮助我们理解政治生活的逻辑规则。为此,我们就需要一系列的理论建构。这些理论建构必须回答几个关键的政治哲学问题——我们需要什么样的政治理念?我们需要什么样的政治制度?我们需要什么样的政治生活秩序?这些东西我们一定要说得很直白,很容易理解,很容易操作。只有这样我们才能通过政治哲学的建构,获得进入并理解政治生活的“捷径”,而政治哲学也就借此显示出自己的理论力量。

比如,在现代的政治生活里,我们爱讲民主。一方面,如果我们对民主深入体察,会发现民主原来实际上只是一种非常有缺陷的政治生活方式而已。但是另一方面,政治哲学家对一般的公众不断言说民主,以至于民主成了19世纪和20世纪,尤其是20世纪的一个政治神话。在现代政治生活的氛围中,人们普遍觉得,只要可以过上民主的政治生活,他就是过上了美好的生活(good life),或者好的生活、善的生活。为什么会是这样呢?因为政治哲学家通过自己的理论思考,进行具有公共性的政治哲学理论言说,将民主生活方式的弊病过滤掉了,通过政治哲学传递给大众的关于民主的信息就显示为“好的”状态。这中间既显示了公共言说的价值,当然也显示了公共言说的限度。当政治哲学家不断地围绕民主问题给我们“倾诉”民主的价值与好处时,久而久之,我们就在面对政治生活的时候自觉不自觉地围绕着民主的政治轴心考虑政治问题了。而且因为政治哲学直接从事政治生活的解释和身处政治生活的漩涡之中,二者有着显见的差异:前者对后者的陈述越多,后者受前者的影响就越大;前者言说政治越直白,后者就越容易简洁地把握政治的要领;前者越是将自己的言说与当下的政治生活相扣合,后者就越是以为我们的政治生活就是政治哲学家所言说的那样,现代政治哲学家对政治生活分析的理论之社会“力度”也就此显现出来。

在这一点上,古代和现代的政治哲学家具有明显的不同。古代的政治哲学家倾向于体验得道,虽然也有显白的言说。利奥·斯特劳斯强调,古代政治哲学家不是直白地言说公共的东西。你看柏拉图式的政治哲学就可以知道这一点。他在“理想国”里要建构或者要建设的,实际上是克服了古希腊城邦政治民主制度的一些缺陷的理想政治王国。这就是柏拉图理想国隐微建构指向的显白的东西。这也是大家都能够认知的东西。柏拉图对现实政治是不满的,所以他力图建构起一个他觉得满意的理想政治大厦。其实,我们每个人也都可以体会到柏拉图这种政治思考的“处境”。如果我们对现实政治生活满意的话,我们就会满足于生活在这种政治状态之中,也就不可能进行政治思考了。面对我们满意的政治生活,我们也许只会感叹,“哇,这个政治真好”,仅此而已。那等于对政治生活什么都没有说。面对政治生活,我们从满意与不满意的边际出发,表达我们对现实政治生活

的“好”“坏”的判断：我们要说现实政治生活是好的，必须表明它好在哪里；而我們说它不好，也要说明白它不好在哪里。否则，我们对政治生活的言说，就是糊涂的思考、混乱的表达，意义和价值都是十分有限的。这是我们言说政治生活的必然状况。

要对政治生活进行清楚明白的言说，就要求政治哲学家将自己的政治言说建立在一种具有公共约定的理论建制上。这样，人们对政治言说的“能指”与“所指”都具有清楚的理解，政治哲学家一旦将某种政治理论说出来，大家就知道他是什么意思！这样一种广泛的传达，是使得政治理解在一个政治生活的共同体里能够达成共识的条件。人们在平常的政治生活中，也许对建立在共同理解基础上的政治共识掉以轻心，不认为那有什么重要的。但是，对于一个政治共同体来讲，政治共识就是这个政治共同体得以维持延续的前提条件。而政治共识需要这个政治共同体的睿智之士加以系统地表达。一个成熟的政治共同体居然没有同样成熟而且系统的政治共识表达，那简直是不可理喻的事情。

这可以从德国著名思想家雅斯贝尔斯所讲的轴心时代的思想现象加以理解。按照雅氏的说法，在各主要古典文化传统系统当中，他们各自政治文化所实际展示着的政治生活，内在所具有的精神秘密是由各文化系统的智者揭示的，而且这种揭示制约了他们各自文化后来两千年的历史。在西方文化里，这些智者是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等一大批睿智的人物；在伊斯兰传统里，就是真主；在印度文化里，就是佛陀；而在中国文化里，就是孔孟老庄，等等。为什么这些具有先知气质的思想家为我们揭示的东西足以制约人类两千年的历史，深刻影响人类生活的状态？简单地讲，就在于他们揭示了“我们的政治生活是什么”这个问题的答案。比如孔子讲的“仁”这个概念，简洁明了地表明了政治生活就是人与人合作的生活。“仁”字从人从二，就是说两个以上的人相处的时候，我们要过群性的生活。我们怎么样去搞政治活动？怎么样去整顿国家政治秩序？怎么样来建立人际关系？怎么样建立人心秩序？这些都是轴心期的具有先知性品格的重要思想家给我们揭示了基本答案的问题。所以轴心期的重要思想家的这类言说，其实都是政治言说，我们现在研读的那些轴心期的重要思想家都是明白人，他们揭示的人类基本社会政治处境，到今天也还基本保持着他们所看到的那种状态。再比如希伯来传统也就是圣经旧约传统里，对于上帝与人的关系，对于人与人的关系，对于在上帝的约法和人的约法之下我们怎么建立起宪法结构，到今天也还影响甚至制约着人类的政治组织方式。人类主要文化传统之所以延续下来，部分原因就是在于生活在那一文化传统之中的睿智之士发现并揭示了社会政治共同体的维系秘密——提供给共同体成员以基本的政治共识。

今天人人都知道，我们是无法逃避政治生活的。因此，我们必须设计政治生

活如何可能有个相对良性的秩序的方案的。在中国古典传统的奠基时段,孔子就特别强调,要将“天下无道”改变为“天下有道”。天下需要有什么道呢?就是能够有效保证政治秩序的根本。而这个东西人们一般都不明白。孔子的高明之处就在于他在别人不留意之处却能将政治的真正隐秘揭示给人们。孔子赞扬子产不毁乡校所具有的独特之处,就在于很好地象征了他观察分析政治问题的能力。孔子对于子产不毁乡校的理解,一般人可能觉得莫名其妙,说孔子这个人怎么这么滑稽呢?对于子产这样的人,大家都讨厌,他偏要喜欢。也许大家都喜欢的人,他却偏要讨厌。好像孔子要跟大家对着干似的。其实这种判断不尽然。政治哲人有时就是有牛虻的这种特点。他是有不同于一般世人的行为方式的,但绝不是说要跟世人对着干。

政治哲人的厉害就在于发现人们没有发现的东西,而且把这个东西准确传达给公众。苏格拉底也是这样。苏格拉底的精神催产术,核心的问题是强调知识就是知道自己无知!似乎苏格拉底的死是活该。别人传道授业解惑,竟然受到你的“无知”的奚落,你不死谁死?实际上苏格拉底这是在言说政治,他也是城邦政治的一个言说者。尽管后来苏格拉底被判死刑,是古典民主政治的一个悲剧,但是苏格拉底之死对民主政治的证明价值——比如只有民主政治才能容忍苏格拉底那么“嚣张”地评论人与事,还是具有某种特殊意义的。

在现代社会,政治哲学家为政治共同体提供政治共识的正当化辩护,不是一件容易的事情。一方面,这固然是因为现代政治主流的民主政治主要地是一种大众政治,这种政治形式并不需要太多的理论辩护,而是一套操作性很强的政治制度安排。另一方面,这也是因为现代社会日益显现其多元社会的特质,一个政治哲学家对社会政治运行方式的正当化辩护或批评,难以获得最大多数人的认同,政治哲学的“诸神之争”更趋激烈,更趋分化。正是考虑到多元兼容的现代民主政治“游戏”的操练特性,所以胡适认为民主政治可以说就是“幼稚园政治”。

当然,民主政治里也有非常严肃的理论问题。这就是人们后来在政治哲学里为民主政治辩护,既可以赢得较为多数的公众的认同和理解,又能够激起很多政治哲学家多方激烈批评的原因。这种分歧本身暗示民主政治的哲学论证是具有某种可争议性的。正是这种可争议性,使得民主政治的理论辩护与批评,凸显出一个可以将辩护者与批评者之辩护与批评的正当性与合理性交付人们判断的共同理论约定。其实,大略地讲,人类历史上所有的社会政治制度安排都是坏的,因为它们都是从政治共同体的共同性出发设计或给定的,它们远远无法满足政治共同体个体成员的差异性政治需求。因为社会政治制度的安排是面对政治共同体众人而来的嘛!但以现代民主政治而言,它可以说是最不坏的政治。这一说法意味着,所有的政体安排都坏,但现代民主政治的坏相对少一点。人类历史上没有

一个完美无瑕的政体形式。人类未来也没有能力设计并实践出一个完美无瑕的政体形式。人们在这种判断的前提条件下,是可以将现代民主政治的政体形式的优劣之处加以讨论的。而这种可讨论性,就正是现代民主政治“成全”政治哲学分析进路的地方。

假如我们将审视的目光投向现代社会政治生活,就会发现面对社会政治现象的政治哲学解释在某种程度上是十分有趣的。比如,上个世纪90年代的苏东变局曾经使人们迷惑不解,表面上看上去那么强大的苏东社会主义国家怎么一下子就崩塌了呢?一些政治哲学家的解释是,苏东政治社会的悲剧就在于它要追求一种完美的政治,这样一来它就太相信建构理性主义的能量了。这就麻烦了,因为理性的力量其实是非常有限的。苏东国家误把有限当无限,最后落得个国家崩溃的结局。但另一些政治哲学家的解释则不同。他们认为苏东国家的失败仅仅只是理想政治实践的暂时挫折而已。而人类是需要理想政治的,否则人类的政治实践就缺乏远景、缺少动力。苏东国家的失败只是表明苏东国家的理想政治实践的具体方式需要改进。假如将他们实践理想政治的方式改进了,理想政治的活力就会再次焕发光彩。这两种分析显然是对峙的。人们怎样去判断两种分析的理据是否充分而足以支持其论断呢?政治哲学的分析进路就是将之交付政治生活的经验来判断。当人们发现政治生活仅仅是追求满意的生活,而无法达至完美的境界,追求完美仅仅是一种政治理想的时候,人们就会认定苏东国家原来的理想政治追求与政治生活的基本经验的疏离。这就体现出政治哲学的分析进路的力量感。

因为经验使我们知道,这世上没有完美的政治,政治都是坏的政治。犹如前述古典时代苏格拉底之死,给后人的一个启发是:假如苏格拉底生活在当时的专制国家里,可能他在三十岁就已经被判了死刑了,可苏格拉底到七十岁才被判死刑。虽然说起来有点反讽的意味,但是,在这样的一种情况下,民主政治的那种宽容性还是有意义的。我们必须承认,任何政治制度都无法满足个人,尤其是禀赋优异的个人去追寻美好生活的答案。将一种政治制度的优劣放置到它是否满足人们追问美好生活答案的天平上去衡量就是一种不合适的要求,问题只能转换为,那种政治制度有利于人们去追问美好生活的答案。于是,民主政治获得了有力的辩护。这样一种显白的理解或者公共的理解,它不需要你建立在那种私人的熟悉感上,不需要把玩、体会、琢磨,以至于要奔入神秘的领域,你才知道。

这种传统在西方政治哲学和中国政治哲学里都有。比如说中国政治哲学的主流派别——儒家,也遭遇到一个理想政治秩序与现实政治抉择的两难问题。一方面,儒家有一个现实的政治判断逻辑,它对已经发生的政治事件有历史感觉。面对历史,儒家承认,“夏桀亡”是很正常的,“商纣亡”也是很正常的。但是在君臣

的理想结构中,商汤王起来杀夏桀王,周文王起来杀商纣王,就需要辩解了。这个时候,儒家一方面跟你讲君君、臣臣、父父、子子这类政治秩序的重要,另一方面又必须跟你讲信守政治道义的重要性。这样就解释清楚了一般意义上的杀人与政治结构中为了维护政治道义“杀人”的区别:商汤王、周文王这些明君起来推翻夏桀王、商纣王,并不是一般意义上的弑君、杀人,“未闻杀人也,闻诛一夫矣”,就是说当夏桀王、商纣王他们根本不是人,商汤王、周文王杀的就是“独夫民贼”。这就是中国政治思想史上著名的政治行为合法性辩护命题。我们中国人在20世纪又体会了这种政治行为的合法性辩护——国共两党之争的时候也是一样。我们中国人表示对别人的行径不能容忍,最愤怒的说辞就是,“他的犯罪行为简直是令人发指,他简直不是一个人”。于是我们千刀万剐他,怎么样都是有道理的。

确实,从政治哲学的角度看,古典政治时代政治制度安排的缺乏使人们普遍缺乏安全感,因此,对政治问题的议论,大多只能借助隐微的体会才能表达自己的政治见解。而在政治制度安排较为完备,足以给人们以政治生活的安全感的时候,人们似乎就可以比较放心地直陈自己的政治见解了。在这里,古典政治与现当代政治对政治哲学表达的影响,出现了一个分水岭。

可以看出,政治哲学的体验(隐微)传统与分析传统的社会依托有很大的不同。在中国,前者就是政治哲学里表达的“春秋笔法”之类的隐微传统。在这种传统中,你必须体验它的微言大义,否则,你就搞不懂政治哲学家究竟想要陈述什么样的政治意图。以春秋笔法写君王之死,不是直接说君王“死”了,而是说“卒”啊“驾崩”啊之类!这也是表达一个政治事件之外的、隐讳的、具有政治哲学内涵的内容的方式。投射到古典政治哲学的理论陈述中,我们就可以看到,孔孟说得很直白。他们就要恢复“天下有道”,君君、臣臣、父父、子子,这样的一种礼治秩序的社会。这就是儒家,一方面它讲仁,但另一方面,它更注重建构礼治的社会。如果没有提出这样的一个礼治秩序,孔孟他们自己也很清楚他们所希望的那种隐秘体验,即孟子说的“浩然之气”,是个很神秘而难以为人们所了解的东西。“政治家要练功,把仁心练出来,就可以有仁政”,这样的说法太神秘了。当然,他们说的这个仁政,还是有显白的元素在里面的。对内在而言,神秘的、隐微的东西非经体验、体会而不得。但对外在来讲,他们说得很明白。比方说,仁政说白了就是对大家都很有好处的政体安排。孟子在与梁惠王的对话里,就说得再明白不过了,比如仁政在那里就被描述为人人有几亩地啊,可以养鱼啊,有点鸡鸭啊,不愁吃不愁穿啊,等等。这些是不是说只有孟子的学生才懂得啊?不是,连老少妇孺都懂得。政治就是给人好处,这个谁都懂。所以政治在显白的元素里,就要强调大家都能够分利。

从今至今,对政治合法性的辩护,在显白的意义上就是一个分利的问题!对

于统治者来讲,愿不愿意将统治的权力与利益跟人分享,是一个能不能够维护自己统治的问题。对于被统治者来讲,你统治者跟我分享利益,我就不反对你,我就臣服于你;你不跟我分享,我就反对你。你看陈胜吴广为什么起义?就是完全没有利分了,而且连生命都有危险了。古希腊的城邦政治,较好地解决了政治矛盾。而最能够使得古希腊的雅典城邦制度健全发展起来的,就是在雅典城邦内部,所有获得公民资格的人,都必须参与城邦政治生活,要么进入陪审团,要么进入议事会。政治是什么啊?是每个公民的义务!所以每个人的政治生活都是很到位的。当然,对政治生活的隐微的东西,参与者不一定体会得到,对苏格拉底试图传达的隐微的东西,他也不一定知道。因为苏格拉底是政治哲人嘛。他所传达的知识即无知,就惹翻了那些不能体会政治隐微意义的公众,所以公民大会就把他处死了。如果一般公民、政治参与者真能够体会政治的这层隐微的意义,他就不是一个政治生活的一般参与者,而是一个政治领袖了。因此,从比较直白的意义上言说政治生活,分析的进路更容易将政治生活的实际蕴涵烘托出来,而又避免陷入神秘政治境地。

这个道理,古典政治哲人实际上也是明白的。用庄周的一句话来说明它是最简单明了的了:“吾生也有涯,而知也无涯,以无涯随有涯,殆已。已而为知者,殆而已矣。”(《庄子·内篇·养生主第三》)对于政治生活来讲,人们永远处于无知的状态。你以为自己对政治生活已经体验很深,很有知识,我一问到底你就张口结舌了。我们努力去追求政治知识,增长政治智慧,但是对于我们,还有很多政治知识不了解,政治智慧也许还低到令人发笑。所以,在直白的政治言说与隐讳的政治言说之间,我们最多能够达到一个平衡。这种平衡达成的标志就是我们足以理解一个特定时空条件下的政治生活。这个时候,政治生活的分析进路的价值就显现出来了。

四、寻求完整的意义结构:一个简单的勾画

政治哲学的完整意义结构,是我们做政治哲学所必须追求的。因为我们做政治哲学,就是为了理解政治生活。假如对政治生活的完整意义结构我们呈现不出来的话,那我们做政治哲学本身的意义也就被遮蔽起来了。

由于政治生活发展至今只有一些节奏上、局部的调整,人类政治生活的基本结构所反映的政治生活本质特征并没有发生根本的变化,因此,寻求政治生活的完整理解,与寻求政治哲学的完整意义结构,具有某种内在的一致性。就人类政治生活的基本结构而言,政治生活自古以来都是处理三重问题的活动——人与人

之间的关系状态、人与人之间权力选择的结构、人与人之间寻求利益均衡的架构。故而政治生活自其产生起,所带有的那种紧张感就有一种不可化解的特性。比方说,我们怎么样分权,怎么样分利,都是有高度紧张感的。分权分利与集权独占,构成为政治的两极状态。但无论如何,政治生活的实际情形是不存在权力和利益完全独占的可能性的。就此而言,在实际的政治生活中,人们需要解决的政治难题,说到底就是怎么共享权力与分享利益的问题。

在古典社会中,最大的社会政治问题就是人们面对权力都想独占,面对利益都想垄断。那现代社会面临的最大的社会政治问题是啥呢?就是权力要分享,利益更要分享。两类社会构成形态中存在的最大社会政治问题具有同样的紧张结构。你想独占权力与利益,人们事实上是不可能答应的。那么现代的分权追求会不会有紧张感啊?显然还是有紧张感的。因为今天我们人类可支配的资源并不是我们想象的那样,想有多少就有多少。同时我们的权力,从来就是以一对多的。领导者始终是少数嘛!权力是一个少数人掌握的东西,假如大多数人都掌控有权力,权力本身也就没有被追逐的价值了。所以,我们才在现实社会政治生活中发现这样的事情,哪怕权力背后的利益并不是很强,它也被人们追逐着。只有权力才显示一个决断的可能空间。我拍板说做就做了,你拍板说做就做不成,永远都在于你没有权力!这就是权力自身的诱惑性表现。从这个视角看,分权就会有一种比集权还高的紧张感。你看美国为什么用数以亿计的美元来竞选总统?世界领袖国家的最高首长啊,这个权力太具有诱惑力了。任意一个人当选,他就会进入史册。我们都知道,人活一辈子不就争个永垂不朽嘛。美国总统,他也会自然死亡,但是,他的历史活动已经被历史记载下来,历史的纪年总是会这样告诉人们,哪一年到哪一年是谁谁谁治下的年代;历史肯定不会说这个年代属于某个普通人,并以这个普通人来作为历史的纪年。所以权力这个东西很有诱惑力,分权很不容易。关于这一点,马克思曾经非常英明睿智地指出,任何统治阶级都不愿意自动地退出历史舞台,不管是谁,不管有多么伟大的、神圣的政治抱负和政治口号。另一方面,利益的结构也同样如此。因为利益对于人类来说也不是一个无限数啊。越往古代社会推,利益越短缺;而越往现代社会推,资源越短缺。就利益的绝对数来说,在现代社会里虽然利益越来越多,但创造利益的空间却越来越小了。所以你分得多,你就可以过一种堪称优雅的资产阶级生活,甚至大资产阶级生活;你分得少,你就只能过一种小资产阶级的生活;而如果你在社会底层生活,你基本的生存利益都很难得到保障。处于后二者的位置,在利益分配上你始终就会有一种不公平感。

面对社会政治生活的这种历史结构,我们言说政治生活的时候,会有一个什么选择呢?对能够理解的,我们以显白的方式传递;对要表达的政治远景,我们用

一种显白的方式来表达。而对于政治生活中的艰难痛苦的选择,我们要借助隐微的传统表达出来,而不是直白地告诉人们。这样就促使你去体会,促使你去琢磨,使你真正地理解政治之道,理解政治哲学传递的政治信息的复杂性和微妙性。这个时候,即在分权分利的状态中,政治哲学所发挥的对现实政治观察的洞察力、分析力,就显得无可替代了。同时,对政治生活直白的告诫、显明的陈述,也有无可替代的互补价值。这个时候政治哲学就显示出它的一种永恒的价值:既能够面对政治生活的事实,又能够面对哲学思辨的隐微;既显示出思辨的光芒,又显示出政治分析的清醒。在这样的一种两重处境之下,我们就可以说,政治哲学无论处于什么样的理论状况之中,都具有它不可替代的学科价值。

第三讲

从自然状态到政治社会

今天我们讲“从自然状态到政治社会”。当然,也许今天这个问题不再困扰我们了。因为我们已经对政治社会最典型的形态——国家——习以为常了。所以我们一提到政治社会,基本上就等同于我们进行国家的分析。但是政治哲学不能简单地处理关于国家的问题。实际上,政治哲学要谈论国家,要谈论政治哲学关于国家的所有主题,都必须首先回答:今天我们这个最典型的社会形态——国家——是从哪里来的?对于这个问题,17世纪以来,西方的政治哲学家,从多个向度做了研究。虽然研究者的主张之间差异很大,但是显然从17世纪以来的西方现代政治哲学家都被这个问题所纠缠、所困扰。因为事实上,如果我们不给今天的政治社会的典型形态——国家——找到一个起点的话,我们就不能够说明,国家为什么是这样而不是另外一个样子,而这个样子的合理性在哪里,它的正当性基础又如何建构起来。像我们今天如果对中国的政治社会不满意,试图对中国的国家结构形式进行改革,那我们要进入一种什么样的状态才会满意呢?正是这

· 17世纪以来一直困扰西方政治哲学家,而同时又困扰我们今天想进行政治体制改革而重建现代中国政治格局的中国人的问题,构成了我们追究从自然社会向政治社会转变的这个历史进程的动力。所以解释这个问题我们首先要面对的就是自然状态的社会。

一、自然状态

关于这个问题我们首先要面对的是最初人类的生活态势是一个什么态势。关于自然状态的论证,近代以来(我们这个“近代”是从时间的维度上来讲的)是现代政治哲学家们谈论的核心问题,它是一个从根本上制约了政治建构、法律制定、社会组织状态的重大问题。为什么这一问题会影响到那么多第一流的社会政治哲学家呢?简单地讲,就是因为这一问题是所有现代政治哲学的“母问题”,围绕着它,现代政治哲学的所有子问题才有了根源。

我们讲到现代政治哲学的一个理论起点就是霍布斯奠定的国家形态分析。他所写的《利维坦》对国家建构所依托的自然状态进行了描述——在自然状态中,人与人处于战争状态,为了约束这种状态,人们建立起了国家。政治思想史专家通常认为他奠定了现代政治哲学思考问题的一个基点。因为事实上我们每个人在面面对霍布斯面对的这个问题的时候,我们都会思考,为什么我们必须服从国家,国家的正当性在哪里,我们在政治生活中为什么一定要相互协调,如果不协调会产生什么样的状态,而在这个协调、规则产生以前我们处于一种什么样的状态。事实上,只要我们有追根究底的兴趣,这些问题就会纠缠着我们的头脑!与霍布斯不同,现代政治自由主义哲学的创始人洛克认为,霍布斯说的那一套,关于政治社会的起源、国家的起源,以及有关的法律制定、社会组织方式的原初状态的描述,是不能成立的,人对人原本就是一种合作的关系,他们共同建立起属于他们的政治共同体。

那究竟人类的自然状态是一个什么样的状态呢?我们在解释霍布斯和洛克的说法之前,先要回顾一下历史。在古典社会,人们怎么面对自己所处的生活状态?我们的生活状态,从本质上讲,首先是政治的,而不是经济的,也不是教育的,更不是文化的。首先是政治的,就意味着只能循政治的途径才能很好地解释人类的处境。对这样的一种本质上是政治的人类生活的解释,西方的柏拉图有一个说法,就是人类社会的相互需要,使得各种禀赋不同的人,要相互配合。比如说,国王就是由金子做成的;贵族、武士是由银子做成的;生产者专门给国王、贵族提供生活来源和休闲可能的资源,是由贱金属铜铁做成的。所以在今天看来,柏拉图好像有点可恶呢。因为他谈的是什么呢?等级观念!好像大家在政治生活中的不平等不仅不成为问题,而且还是构成社会的必需。对于我们今天这个以平等作为主轴的政治思考来说,柏拉图似乎是有点可恶。但实际上柏拉图的这样一种解释,对我们解释政治社会的起源有了一个最重要的启发作用:人与人之间的需求,是具有相互性的。你需要我,我需要你,我们大家需要配合。如果没有分工,没有配合,所谓政治生活之中的权力、权力支配及其相互影响,则无从产生。

但是,柏拉图这个解释包含了两个假设,后来的政治哲学家们不太同意。一个假设是我们人类先天就在一起,就必须合作。这并不是人的原初状态。从动物世界到人类社会转变这个特殊时期,这个社会原点,为什么我们人类就知道自己是相互需要的?为什么我们知道分工,知道在分工的基础上合作?我们人类在那个时候是不可能知道的。柏拉图预设了一个原初的合作的起点,而这个起点在历史上是不存在的。第二个假设是柏拉图认为这种分工好像是一种自然的禀性就把它铸成的。金子造的就成了国王,银子造的就成了贵族,而铜铁造的就成了劳动者,这种分工的依据又在哪里?所以严格说来,柏拉图的这种解释,已经不是对原初状态的解释,而只能是一个衍生的、第二层级的解释。

中国古典政治哲学也有对人类社会发生的追问。当道家要追问所有的存在的根据在哪里的时候,道家追问到什么呢?最初“是谓无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后”,朦朦胧胧的东西始终存在着,但要将其中的究竟说清楚,我们要追究到“道”那里去。道是什么啊?简单地讲,道是万物据以产生的根据。一方面,就道产生万物而言,“道生一,一生二,二生三,三生万物”。另一方面,就道创生万物的方式来讲,“道常无为而无不为”。无为政治就是这么来的。尽管不是虚无,但人们在感觉上,总觉得道家所解释的这个政治生活是反规则的。

不管是柏拉图的思考,即他对人类社会政治生活的分工合作特质的揭示,还是我们道家追溯的原初的状态乃至无,以及原始儒家的入世主义之不追究源头,干脆就从君君、臣臣、父父、子子这样的日常人伦关系结构出发改善政治生活,这些政治哲学见解,其实都是想解释人类社会政治生活的构成状态。像儒家那样对社会政治生活不问源头的取向,不满足人们对原初追问的历史诉求,总是给人一种解释社会政治生活的不满足感。那么人类的社会政治生活究竟是从哪里来的呢?这个问题始终纠缠着我们的头脑。社会政治生活的规则究竟是从哪里来的呢?国家建构究竟是从哪里来的呢?为什么人与人之间要有一个分工与合作的关系?为什么我们在这个分工与合作的社会关系结构之外还要服从一个政府?这些问题对于身处现代的我们,也是令人很恼火的问题。政府啊,法官啊,等等,因应于一套社会政治制度安排“压制”大家,搞得被压制的人们很是恼火,被压制的人们总是想反抗,但是反抗又总是处于无门的窘境,因此,对于追问社会政治生活制约状态原因的极端政治思想家来讲,就会反对并主张取消对于人们生活而言的一切社会政治限制。像无政府主义者克鲁泡特金就简直可以说是最愤怒的,要废黜法官,废黜政府。但事实上,我们已经强调了,在现代社会里,哪怕就是在传统社会里,一旦没有政府,也就没有秩序了,我们的自由、我们的安全、我们的生存、我们的物质保障,就都荡然无存了。正是因为如此,从柏拉图出发,从孔子出

发,中西政治哲学家殚精竭虑,都在努力解释政治社会的起源问题。

解释政治社会起源的任务落在 17、18 世纪在现代视野下来看待政治社会起源的思想家们的肩上。

霍布斯是第一个成功地建构了系统的政治社会起源解释理论的人。霍布斯基于三个理由认为,人类的自然状态并不像柏拉图所说的那样,因为人们先天意识到了大家是相互需要的,所以由贵金属到贱金属,投射的或者制造的又或者铸造的政治结构、分工结构、等级结构,就具有自然的合理性。霍布斯认为,人们基于物欲的需求,就不可能知道合作。因为我们张嘴就要吃喝啊。我们中国的韩非子也看到了这一点。虽然我们身体发肤出自父母,但是一出生下来我们就要跟父母陷入竞争关系、冲突关系。儿子要吃父亲也要吃,虽然做父亲的要让渡给儿女吃,但是因为都要吃,就免不了争夺。这是个很严重的问题。正是因为有这种物欲的需要,所以人与人之间的合作,在霍布斯看来,或者在韩非子看来,根本就不可能自然地协调。韩非子有一个结论非常简单,父子“皆挟自为心也”,君臣“一日百战”。就是父与子之间,他们各自也知道,自己有满足自己利益的权力,只有不死才能尽到其他的责任。所以第一要义就是在欲望面前互相争夺。因此在这个意义上,霍布斯首先就得出一个结论:人类的生存,是一个战争的状态,不可能是一个分工合作的和平状态。

与此同时,我们每一个人都需求安全。因为你要吃,我也要吃,那首先是要安全我们才能够去获得。这样,我的安全和你的安全在物欲上又有冲突了,在安全保障上也相应地有冲突了,有我的就没有你的。所以在这种情况下,霍布斯认为,人先天具有一种攻击性。为了我的需求,我有一万个理由来灭掉你,以保证我的安全。因为这个安全没有一个相互协调的关系。在这种情况下,人们基于安全的需要又进一步加剧或者固化了战争状态。

更重要的是人们要满足物欲,占有物质产品,满足自己的安全需要,从而保证自己不受他人的威胁,他们还诉诸权力。人们对权力的欲望使得人们在权力面前的那种相互排斥性更进一步加剧战争状态。正是物欲、权力、安全三大需求,使人类不可能为了满足自己的需要,进入一种柏拉图式的分工与合作的状态,而只能进入一种霍布斯所描述的战争状态。在这种情况下,整个人类社会的原初状态,也就是自然状态,并不是我们构想出的那种温馨和谐的状态。人类生活一开始就不可能是和谐的,而是相互冲突的,冲突到对对方的生命、财产、安全构成了彼此都存在的威胁。那我们的社会是怎么建构起来的呢?我们的国家又是怎么建构起来的呢?在这种情况下,虽然人类自然状态是属于一种战争状态,但是霍布斯强调,即使战争状态下,也有人人自我保护的“自然权利”,并有与人们的战争状态相伴随的 19 条自然律。

这些自然律中最关键的是三条：第一，即所谓“基本自然律”，在有和平希望的时候追求和平，和平确实无望，诉诸战争寻求有利于自己的结果也是可以的；第二，当一个人要求别人放弃某种权利的时候，他自己也得放弃同样的权利，这是对等的，同时，每个人应该满足于自己允许他人对自己所具有的自由权利；第三，我们都得遵守所订立的一切契约，有的学者认为这一点是后来社会契约论的起源。这些自然定律是保证人们能够保全自己的法则。走到这一步，好像霍布斯已经跟我们解释了政治社会是如何形成的了。但其实这里有一个难以解决的矛盾，就像论者指出的那样，这些自然律既肯定了人们用理性来保全自己，因此诉诸战争，又肯定了人们用理性来寻求和平，这就是一个显见的矛盾结论了。唯有在人人都信守自然律的情况下，这种矛盾似乎才有希望克服。因为这样我们就会免除对别人破坏自然律的担忧，而无须诉诸战争手段，能够保持理性和平。但是，问题在于，谁能够保证人人都遵守自然律呢？所以这个时候，霍布斯就认为需要一个保证人人都遵守自然律并惩罚不遵守自然律的主权者，主权者使自然律能够真正地得到人们的信守。这样人们便进入一种可以称之为社会政治生活的境况，解除战争状态，进入一种秩序状态。而这个主权者由于涉及了这一切的权力及其一切权力关系的调节，那它一定是什么呢？在霍布斯所建构的理论中，就是我们熟知的国家形态——利维坦，“巨无霸”。有的人就通过这一点就把霍布斯骂了个狗血喷头，说他是极权主义的建构者。但实际上霍布斯在这里，你与其说他直接建构了一个国家形态，还不如说他只是想解释一个问题——政治社会是如何发生的，只是他从人与人的关系走到解释政治社会兴起这一步的时候，他没有办法，要想限制人与人的战争状态，只有引出一个巨无霸，才能解释人类由最初的战争的自然状态向和平的政治社会状态的转变。

后来出现了另一个英国思想家洛克，我们知道他对现代政体选择、政府建构，尤其是分权制衡原则，具有历史性、决定性的影响。他所写的《政府论》两篇，在某种意义上直接开启了现代性政治运作的历史。在这部著作的上篇，他反驳了君权神授论；在这部著作的下篇，他申述了天赋权利原则，建立了权力的分割制衡理论。前述霍布斯阐述的理论，在洛克的眼里，是不成立的。洛克认为，人类一旦产生，确实有一个非国家的自然状态。但这个自然状态所显示的基本维度，跟霍布斯所揭示的从三个维度体现出的基本态势是完全不一样的。这一状态不是人与人基于物欲、权力和安全的需要而形成的战争状态。相反，洛克认为，人类的自然状态，第一，人类原初是自由的。他不同意那种人与人之间为了维护各自的利益，你攻击我，我攻击你，因此陷入战争状态的说法。他认为那是一种自由得接近于散漫的状态。这种状态中，既没有政府也没有战争，人们相对安适地生活着。当然这种状态不一定是好的，但一定不是霍布斯描述的那么恶劣。第二，这种自由

状态,对每一个社会的个体来讲,都是平等的。这一点似乎跟霍布斯没有特别大的区别。霍布斯也强调说,你可以攻击我,我也可以攻击你,而且别人要保护自己,那你也可以自我保护。但洛克的平等性导致的关键是第三点,即人们共同受一种自然法的约束。这个自然法是一种什么样的自然法呢?是基于自由和平等的自然法则。那么,人与人之间当然就不是一种战争状态,而是一种规范和秩序状态了,即人们的行为是可以规范的。为什么洛克在解释自然状态的时候,居然得出了跟霍布斯如此相反的结论?这是因为洛克跟霍布斯各自的出发点是不一样的。霍布斯解释人类自然状态的时候仅仅看到了人类现实生活的那种具有侵略性的特殊情景,以此作为出发点去解释社会结构。他就此忽略了洛克观察到的人类生活中的相互依赖性质——“和平、亲善、互助和不受危害的状态”。

在洛克的理论脉络中,一个世俗的政治社会起源理论与一个驳斥君权神授的观念紧密地联系在一起。我们知道洛克《政府论》上卷的主题是驳斥君权神授的观念。当时著名的政治学家菲尔默,他对王权所具有的神性作了辩护。洛克认为这种辩护是不成立的。洛克强调,假定亚当享有上帝赐予的对世界的统辖权,但他的继承人是无权享有这种权力的,即使亚当的继承人享有这样的权力,也无法确定谁是合法继承人,即使这也被确定,但是亚当的后裔谁是长房也无法确定,世界上各族群就无法声称他们享有继承权。他就此把君权神授理论给反驳掉了。所以很多人很忽视洛克《政府论》的上卷,这是不对的。包括在现在西方的大学里,大家都普遍重视《政府论》的下卷(第二篇),而不读上卷。

其实现代政府起源,最重要的世俗化解释,就潜藏在第一卷的字里行间。以此为基础,洛克指出,在“一种完备无缺的自由状态”中,人与人不是处于战争的状态,相反,基于几个支点,它是一种和平的状态。第一个支点是什么呢?在自然法的范围内,人们可以依照他们认为合适的办法处理他们的财产和人身,无须任何人的许可与意志。这是一种平等的状态。人们因此有了互爱义务的基础,并在此基础上建立人们相互之间应有的种种义务,从而引申出正义和仁爱的重要准则。这就不像霍布斯说的那样,为了自己的生存而你争我斗。第二个支点,自然状态虽然是自由的状态,但却不是放任的状态。一方面,虽然人们有处理他的人身或财产的无限自由,但是他却没有毁灭自身或他占有的任何生物的自由,除非他有更为高贵的理由。这个时候,人们遵守以理性为标志的自然法,每个人都有权惩罚违反自然法的人。第三个支点,在自然法的范围内,会产生两种不同的权利——一种是人人所享有的制止与惩罚犯罪行为的权利,一种是只属于受到损害的一方要求赔偿的权利。两种权利的划分,将权利的自我保护与权力的惩戒功能区分开来。法官的专门职责在这里显示出必要性,公民政府在这里显示出正当救济的重要性。当每个公民被“命定”是自由(这就是“人生而自由”的意思)的时候,

他们建构起来的政治社会,就必然将这种自由转换为一种政治自由。在这种政治自由的引领下,他们努力寻求一种什么东西呢?寻求限制超级权力对自己的约束,从而达成一个限制权力、自我保护的契约,形成一个权力受到约束的政治结构,保证他们平和地生活在其中。所以,我们后来也看到,洛克所强调的,是现代政治对公民权最底线的、不能被侵犯的权利,即生命、财产与自由。在这个时候,他跟霍布斯所得出的结论完全不一样。他不需要一个高高在上、垄断一切、支配一切的主权者。我们可以想象,即使有这样的一个主权者,在洛克眼里,那也应该是由自由、平等生活着的公民们自己跟自己约定。上帝并不跟你约定,上帝给了你生命之后,你必须自己照顾自己。如果你自己不照顾自己,由上帝去恩宠某一个人,那岂不就成了君权神授?是吧!这样的两种解释,可以说是关于人类自然生活状态的解释最有特色的两种。

后来在法国启蒙哲学里,卢梭的解释又不一样。他引进了太多道德的因素。但是我们认为,这个已经不对我们分析洛克、霍布斯构成重要的影响了。因为,卢梭认为,无论是洛克还是霍布斯,他们解释社会的起源,无论是战争状态还是平等状态,他们都忽略了一个人类本质上最为重要的因素。什么因素?人虽然要生活,但并不像洛克说的那样,人天性能够合作,也并不像霍布斯所说的那样,人天性就相互冲突。人始终会有怜悯和同情。这使得他们知道,他们不可能对他们的同类做出最狠毒的手段来保护或者保障自己。所以,卢梭后来讨论人类不平等起源的时候特别强调,就是因为人们的道德心受到扭曲,所以才需要产生一个介于原始人的怠惰和文明人的利己之间的、淳朴的理想化社会。当然,卢梭也有社会契约论的解释路径。但是卢梭没有将社会契约落实到政府契约的层面上来,因此,他的政治社会的论说始终包含有太多的道德论说的意味。而霍布斯、洛克始终是从一个相对严格的现代政治领域进行的解释。

那么这样的一个自然状态延续久了,我们看,无论是霍布斯的解释、洛克的解释,还是卢梭的解释,还是早期柏拉图的解释,还是我们中国的道家、儒家的解释,它们都落实在人与人的关系上。即我们人类生活一定要处理人与人的关系,我们不可能是离群索居的。人类从其最本质的状态来说,不可能是绝对孤独的,必须要延续一种群性特征。而这种群性特征恰恰就是我们今天政治哲学讨论问题时所要面对的一个最重要的主题——我们的政治社会。

当人们要处理人与人的关系的时候,他实际上要处理的就是政治关系。在这个意义上,这更进一步说明了,因为人们的群性特征,人与人关系要处理的必然性,人类生活的政治性本质。这就显示了亚里士多德在城邦公民参与城邦政治生活的意义上强调的“人天生就是政治动物”这一命题所具有的扩展价值。

二、政治社会

下面,我们就分析一下“政治社会”这个概念。我们已经讲了,现代政治社会最典范的形态是国家。但我们这里所讲述的,并不只是国家,而且主要不是指国家。因为以后我们专门用一讲来分析现代国家形态,即民族—国家形态的时候,我们会分析国家的起源与结构。我们这里需要考虑的是国家之外的政治社会。

我们要面对国家之外的政治社会,首先就必须进一步追问两个问题。第一,人类社会是不是必然都是政治社会?因为我们刚才只是说人类社会本质上是政治的,但是没有提供理由。第二,政治社会的建构,起码应该有哪些要素?在回答这两个问题的基础之上,我们才能够进一步回答第三个问题:政治社会的运作形态应该是一种什么样的形态?

我们首先解释第一个问题。为什么说人类社会本质上是政治的呢?从柏拉图那里出发,人类最低限度的相互需求是人的一个最基本的生存条件,或者说是一个自然限制。相互需求论,是我们解释“人类社会本质是政治的”这个命题的出发点。人能“群”,能够从动物中脱颖而出,成为“万物之主”,按照神学的解释是上帝赐予了我们这种能力,按照世俗的解释则是因为人有群性活动的“天性”,所以能够从自然里索取、谋取发展所需要的物质资料。这两种解释曾经势不两立,但是,这两种解释实际上有一个共同点,那就是茕茕孑立者是生存不下来的。正是因为人类的这样一种生存处境,所以人类社会本质上是政治的就是“命定”的了!人类社会“命定”的这个生存处境,使得人类不得不彼此需求。而且这样一种彼此需求,显示出政治在发生时期的第二个特点——人与人之间彼此的需求本身必须具有某种稳定性。因为我们人类要合作,就得有个相互的了解作为基础。因为了解,我们才有对彼此的信任;因为信任,我们才能彼此协调;因为彼此协调,我们才能够使我们最初的、相互需要的愿望兑现为一个合众的行动,并以此来达到我们的行为预期。由人与人之间的稳定性需求,就产生了直接的政治问题。

这个问题就是第二个问题:我们以什么样的人与人之间的政治关系建构来维持这个稳定性?不是要不要稳定性的问题,而是这个稳定性靠什么得以延续。这个问题的提出就催生了两个相关的问题:一是人与人之间的平等需求关系之作为稳定关系如何可能;二是个人与国家之间的关系之作为对等关系如何保障。比如我们生活在中华人民共和国,我们是中华人民共和国的公民,我们怎么样对待国家?我们当然的回答是,国家对我怎么样,我对国家就怎么样。这种对等的政治关系的维持是必需的。因为没有这种维持,政治关系就是一种随时可以重组的关系,政治关系的稳定性得不到保证,足以维持政治社会稳定的基本秩序就不可能

建立起来。于是,这种维持实际上相应地就产生了思考政治社会的第三个问题。

这第三个问题就是谁有资格来代言我们合作的事宜,谁有资格来筹划我们合作的政治事宜,谁有资格来实施政治合作的方案。凸现这个问题的时候就紧跟着产生了一个问题,即对政治社会实行统治或者治理的政府,它进行统治的根基何在。这个问题早于并深于国家、政府统治的问题。这是个政治社会以何理由据以成立的问题。由此可知,政治社会与国家还不是一回事,政治社会并不一定是今天这个立于大型复杂社会基础上的国家结构,它在国家之外还有其他结构方式。但是不论怎么说,政治社会很显然依据三个要素才可能建构并延续:第一,它是建立在人与人相互需求的基础上的;第二,人与人之间的相互需求是具有稳定性的;第三,人与人之间关系的协调一定有一个权威的组织进行,或者由对人与人之间关系冲突的裁决机构来专门裁断,以便维系这个相互需求的稳定性。

走到这一步,我们就可以说政治社会是人类没有办法逃避的社会组织形式了。起码这有两个“符合”可以证明。第一,它符合人类政治生活的经验。人类从原始社会开始到进入文明时期,就知道必须依赖一个“政治的”方式来协调人类的相互需求。而这种协调当然有它的自然限制了。这是我们下一步要分析的问题。什么是自然限制呢?比如,这种相互合作需要有多少人?这是一个政治社会的人口规模问题。又比如,在什么地域开展合作?这是政治社会的地理环境条件问题。而我们这里首先考虑到的是,它是以什么样的形式合作,合作的结构状态是如何的。所以人类政治生活走向的选择首先就落在政府这个视角里了。这样一个符合经验生活事实的政治状态,在古往今来都是如此的情况下,人们对于人类社会生活方式的思考,就大致跳不出如来佛的手掌。于是,第二,它符合我们对政治生活的理论解释的基本取向。就今天的政治生活而言无论我们怎么去解释它,就古代的政治生活而言无论我们怎么去面对它,它们都有一些共同的问题:我们从哪里出发,来寻求一个政治生活的起点?我们又以哪里作为支点,来支撑我们政治生活的秩序结构?我们又从哪里出发,来建构一个更为合理的政府建制,来支持我们更为合理的政治选择?这些问题促使我们从政治问题出发,考虑人类社会生活的基本问题。所以正是这两个“符合”作为两个理由为断定“人类生活本质上是政治的”,提出了支持。

人类社会就是政治社会,正是建立在对上面三个问题的解释上。

面对政治社会的问题,不能不涉及国家问题。虽然我们指出政治社会先于国家产生,但我们在陈述政治社会的时候,并没有提到一个国家(state)的问题。这不仅是因为分析到“现在”为止国家还没有产生,而且因为国家之外存在着相当多的、其他形态的政治社会。比如说,无国家的地区结构,像现在的波多黎各就叫做托管地。在这个意义上,可以说,在我们的现代政治生活中,还有一个我们可以明

确认知的非国家社会。它也有政治关系,也有人与人之间的相互需求,也有这种需求的稳定性需要,也有政治性的管制机构,或者命名为政府,或者命名为托管机构。但它不是我们通常意义上的国家。这样一个地区,在我们国家意义上的行政建构里,可以把它叫做省,也可以把它叫做市,也可以把它叫做县,也可以把它叫做镇,甚至把它叫做乡民合作机构。这是往小处说。政治社会往大处说呢?从国家出发往大处说还有非国家的政治社会,比方说国际组织——联合国、国际的商业合作机构、跨国的非政府组织,等等。

但必须强调的是,国家之作为现代最重要的政治建构,构成为我们分析政治社会的核心问题。国家之作为政治机构,它是如何维持的呢?稳定性从哪里来呢?或者说它要进行管理,其物质来源又往哪里去寻求呢?对这些问题的追问,就使得我们产生了分析政治社会的三大要素的需要。

国家作为最为典型的政治社会,同任何政治社会一样,都建立在三大要素的基础上。第一,人口。人口规模很重要。现代政治哲学家大致都同意,对于一个政治社会来讲,为了维持它们彼此的协调关系而产生的一个政治实体的政治运作,人口是一个关键的因素。一方面,人口太少维持不了政治实体;另一方面,人口太多必然管理不善。所以亚里士多德就强调,人口规模有一个标准,叫做适度。为什么只说出这么一个直白的结论,而不是将政治社会的人口规模固定下来呢?这是因为政治社会与特定的有合作习性的地理空间的人群所产生的政治结构要具有一致性。有些政治社会的人口规模可以很大,有些政治社会的人口规模不一定需要很大,因而政治社会的人口规模不是一个刚性的和僵化的标准。即,既不要过也不要不及。不及所导致的问题很简单嘛,每个纳税人所纳的税收加总之后不足以使代表他们行使主权的政治机构行使职责,物质的匮乏必然造成政治实体的行为能力低下,政治实体不可能成为一个发挥政治社会协调职能的机构。但是人口规模太大的时候,人口管理控制的幅度也就太大,权力形式的复杂性和协调的复杂性也就太大。这个时候不是管理资源不足的问题,而是走向了另一个极端——管理的极端不善。因此人口规模究竟要维持多大的一个状态呢?这在古典社会对政治社会的解释里,跟在现代社会对政治社会的解释里,是很不一样的。在古典社会里,比如古希腊,希腊人就是城邦公民。城邦作为一个基本的建制有一个自然特征,即它是一个自然地理结构。它自然就产生了一种限度,城邦公民的人口规模就是政治社会的人口规模。所以具体的行使主权的这个政治载体,就权力机构而言,它的大小、状态、政体选择,就大不一样。亚里士多德在写《政治学》的时候,考察了存在于希腊地区的150多个城邦的政体。这些城邦的人口规模、生活状态、政治结构、议政形式,都有很大的区别。雅典是其中的一个代表。亚里士多德写《雅典政制》就专门考察了雅典的政治生活。而《政治学》考察了整

个古希腊地区基本的政治类型。在这样一个比较视野中,人口规模的大小到底是支持少数人统治的贵族制呢,还是极少数人统治的寡头制、僭主制,抑或是多数人自我治理的民主制呢?亚里士多德的结论是混合制度安排比较具有广泛适用性。在《雅典政制》中,他叙述了一个5000人规模的政治实体的政体选择问题。由此看来,人口规模确实为早期的政治学奠基者们所关注。

当然,那个时候关于人口规模与政体选择的关系还是一个相对简单的问题。因为人口规模怎么样都不会大到今天的规模。面对今天的巨型社会结构,一个国家的人口规模远远不是亚里士多德所可以想象的。现代国家,人口规模相当庞大,政治组织机构、权力结构和物质基础,相应地也就复杂多了。一个国家,究竟有多大规模的人口才足以被称为一个具有现代性的政治社会?这是一个复杂的问题。比如,美国的2~3亿人实行民主制是不是就最为合适呢?中国的13亿人是不是实行集权制就最为合适呢?这实在不是一个以亚里士多德“适度的”人口规模就可以轻易地得到解释的问题。但显然,人口规模太大似乎对现代政体的选择是一个障碍,而人口规模太小似乎又不足以维持国家的有效统治。人口规模问题还是对一个国家政体选择具有不可小觑的影响。

第二,地理环境。它对政治社会来说,也是非常重要的。孟德斯鸠在《论法的精神》里就写到,寒带的人比较勇敢,温带的人比较懒惰,由此他们创制的政治体制,也就会有极大的不同。这个断论就是通常所谓的地理环境决定论。地理环境是不是对政体选择具有决定性作用可以存而不论,但是,地理环境对人们政治生活的重大影响,对一个政治社会来说则是不容忽视的。我们知道,山地民族跟平地民族,草地民族跟湿地民族,他们的政治生活状态是有很大的不同的。沿河流产生的政治社会和依山地产生的政治社会,其政治生活的区别是我们所知晓的。寒带和温带产生的政治制度也有很大的差异。这样的差异,可以说是对政治的经验形态做出的一个描述。从这个经验描述里我们可以看到,地理环境对于我们选择一种什么样的、相对稳定的、具有相互需求的政治形式和结构,具有重大影响。比方说,说古希腊(雅典)人,为什么有天生的工商才能,而且与这个工商社会相适应的是雅典的民主制?就是因为他们处于物质匮乏的岛屿上,如果不经由航海来进行工商交易,他们的生存环境、生存条件就会很恶劣,就没有生存保障。而为什么中国会有一个非常稳定的古典封建专制结构呢?是因为我们土地广袤,即使没有外部通商我们也可以满足政治社会相对稳定需求的一个基本的生存要求。因此,中国的古代政体体现出一个生存于农业空间的民族那种专制集权的政治特性。

第三,权力结构形式。地理要素配之以人口规模,二者在建构一个相互需求、稳定的统治形式的时候,相互作用,对国家权力结构形式产生制约,于是就有了对权力结构形式的选择。我们把古代的国家权力结构形式和现代的国家权力结构

形式都叫政体形式,或者叫统治方式(Govern 或者 Government)。两者虽然同样使用一个词,但并不表明古典政体与现代政体的相同性。我们怎样才能治理这个政治社会?治理它的依据在哪里?它的运行形式应当如何?它的合法性在哪里?我们从对自然状态的解释上可以知道,如果是主权者把权力完全交付给了统治者,那么,普通的政治共同体成员的处境就会很艰难,他们就只能承受来自共同体统治者加诸他们的压力、压制甚至威胁。政治强迫,就是政治共同体成员完全交付主权的結果。历史上不少政治权力的掌控者就这样来辩护自己握有统治权力的正当性,因为大家交付权力给他们,他们要维护相互需求的政治稳定性的结构,所以他们认为他们作为政治共同体的统治者对作为普通成员的压制、镇压所采取的暴力,也就具有合理性。

但是,任何政治统治的权力结构,在为自己统治的正当性与合法性辩护的时候,它都不得不面对一个问题,哪怕它是极端专制、强暴的政府,也还是要承认,他们少数人对多数人的统治,一定要在底线的意义上获得大多数人的承认,不管这种承认是自愿的还是被迫的。在这一角度讲,同意或者说默认,是最有力量的政治共同体稳定性结构之源。所以统治(Government by Consent),也就是一种同意的政治,并不成为一个普遍趋同的、古典社会的政体形式。古典政体形式,基本上是由一个权力机构的压制来维持它的政治机制的。但是,在哪一种政体形式都要建构一种相应的合法性理论的“定理”支配下,它也不得不构造起让人服从的政治合法性理论来。比方说,在中国,远在文明发源的初期,第一王朝的夏朝,就有了“夏服天命”的合法性自辩。“夏”是统治者主体的自觉陈述,“服”是服从,“夏服天命”是将夏统治者置于被动服从具有客观性特征的“天命”之下的命题。在古代希腊,议事会、陪审团的权力,则直接来源于政治共同体成员(公民)的同意,并建立起达成同意(多数决原则)的古典民主机制。哪怕就是专制的克里特,它也得承认生存权这个基本底线是统治者不能随意褫夺的。

进入现代社会,政体选择的问题复杂程度大大增强。但是,“经由同意的统治”这个民主原则为大多数政治共同体所认可。由此,我们可以断言,只有在政治共同体的统治者与普通成员达成起码的政治同一性这种情况下,政治社会,它才是可能的。因为以同意的权力结构作为支撑,维持人们在一定的人口规模和地理环境中,那种人的相互需求的稳定性才具有来自政治共同体人们的一致性。缺乏底线的、大多数的、共同体的成员的承认,政治共同体的维持就是一件十分艰难的事情。当然,历史经验表明,没有一种权力结构是绝对稳定的。但是如何可以使得政治社会对维持自己稳定性的权力结构的授权,能够有一个合法性和稳定性的较为长期的保障呢?这个问题就凸显出政治共同体的政体选择的困难程度来了。政治合法性资源的聚集,对于解决这个问题具有十分关键的作用。有两种情况需

要考虑：一种情况是，在政治共同体成员的无政府主义情绪普遍爆发的情形下，政治共同体的稳定性，没有办法维持；另一种情况是，如果我们用横暴权力来维护政治共同体的稳定，那这个同意性的程度又是很低的，甚至难以支撑政治共同体的稳定性需求。这两者是政治共同体即政治社会相互冲突的两个端点。这个问题在古典国家、古典社会的范围内，没有得到很好的解决。只有在现代国家、现代社会的背景下，这个问题才显现出解决的可能性。

三、乌托邦与理想政治

现代政治社会在兴起阶段，激发了人们关于政治理想状态的想象力。乌托邦理论所构想的理想社会 and 促进个人福利与幸福的状态，以及与这种状态相匹配的社会制度与个人生活方式，为很多乌托邦理论家所详细阐述。但是，大多数乌托邦理论太远离现实，以至于难以进入现代政治的主流话语，一直处于边缘的境况。现代乌托邦理论有力图切近现实的种种理论建构，其中尤为引人瞩目的，就是以现代政治术语中最激越人心的、最具有号召力的理念来申述的乌托邦理论。那就是以“人民”的名义不妥协地批判现实，又以“人民”的名义来建构全新的理想政治蓝图的理论。

因此，可以将乌托邦理论概括为两种形态。一种形态是绝对处于现代政治哲学主流建构之外的虚悬设想理想政治的乌托邦理论。从托马斯·莫尔的《乌托邦》，到康帕内拉的《太阳城》，再到18世纪空想社会主义的乌托邦理论申述与实践尝试，刻画出一条现代乌托邦的理想性悬念。另一种形态就是深深楔入现代政治运动并极大地影响了落后国家政治转轨的乌托邦理论。这种乌托邦理论以兴起的科学为依托，以风起云涌的大众政治为现实支持，将乌托邦的理想携带进现代政治生活，使得现代政治在乌托邦与现实之间，开辟了一条试图飞跃现实直接进入理想状态的政治思想之路。但是这种力图对接现实与理想的新型乌托邦，并没有能够保证它所表达的理想社会的人民自我当家做主得以实现的现实有效性。实际政治生活中，这种乌托邦政治的操作情形，相当多的情况是在人民以外，以人民的名义来进行政治强势控制的政治体制。

于是，我们可以将分析乌托邦和理想政治这个命题转换为分析人民政治的命题。对于人民政治，我们有必要分析两个相关的问题，一个问题是人民政治中的“人民”，另一个问题是以“人民的名义”运行的政治。这是两个不同的问题。就前者来讲，人民是现代政治主权建构的正当性来源。人民主权原则是现代民主政治的首要原则。以人民主权原则替代君权神授信条，是传统政治与现代政治对于政

治正当性与合法性辩护发生截然差异的地方。国家权力不是某个个人的,也不是某个家族的,更不是某个组织的,而是组成国家的所有人民的。但是,“人民”是一个含混的概念。它在道德哲学的意义上可以得到申述,但在政治哲学的意义上则无法清晰化。所以,卢梭阐述人民主权原则的时候,就已经在公意与众意之间打架了。于是,后者就出现了,即借人民的名义来从事政治的另类状态。以人民的名义来维护政治权力以及权力结构,可以在最低限度上积聚合法性资源。而真正建立在人民主权基础上的政治建构,能够制定出一套法律制度用于社会政治生活,来保证人民主权原则不至于仅仅成为抽象的政治原则。只是那种借助人民的名义建立起来的政治结构,保证不了人民的实际政治权益。可是,我们在实际的现代政治经历中发现,这种权力结构在某种情况下是可以保持它的政权权威性的,甚至可以显示出政治体的强大特点。于是,我们就有必要问一问:建立在人民名义之上的乌托邦的政治结构,它如何使乌托邦成为用来维持相互需求的稳定性的权力结构的重要理论支持呢?

这使我们首先注意到以人民的名义表达出来的乌托邦理念的政治整合价值。就像自然法理论构想的“自然正当”对所有现实权力具有约束力一样,以人民的名义建立的权力结构,人民对权力也就有了整全意义上的约束力。就此而言,人民乌托邦对“人民”政治体具有不可忽视的先设意义。

建立在人民名义上的乌托邦政治理想,它对于依托在乌托邦意义上的政治体而言,是一个必不可少的先设条件。分析起来,道理很简单,因为只有这样,这个建立在具有正当性、合法性支持的人民乌托邦基础上的政治体,才能用一个理想的、似乎是相互需求的、稳定的权力机制来保障在现实政治生活中对我们而言的相互需求的稳定性,并限制那些对政治体具有侵蚀和颠覆作用的因素发挥作用。

同时,这样的—个乌托邦所凸显的政治权力的协调状态,切中了相互需求的稳定性结构在运行中的最低限度的稳定性要求。如果没有政治行为主体间行动的一致性,即从个体到组织,从组织到国家机构,它们之间如果没有最低限度的协调、相对稳定的权力结构,政治社会就不可能维系。乌托邦所构想的政治协调性,起码在构想的范围内是具有长效性的。而且一旦这样解决了政治的稳定性与协调性问题,政治体就能具备发展所需要的条件。这岂不是政治生活中人们满足相互需求的最佳状态吗?这个意义上的协调(虽然具有强制的嫌疑),实现了我们人类自政治社会产生以来对相互需求的稳定的权力结构的一种政治愿景!无疑,人们都期望生活在人人安宁的政治社会中。正是在这个意义上,人们对现实政治生活的稳定要求就成为理所当然的了。

这中间当然还有问题需要解释。假如政治体是共同体而不是强制体的话,政治社会的权力源头或权力归属究竟应该怎么样理解?我们先前解释政治社会起

源的时候所讨论的那种自然状态,像洛克申述的原则那样,意味着所有的权力在原初的意义上都应该属于政治共同体的所有成员。如果我们将这种权力所有权加以抽象的处理,“人民”乌托邦就会出现。但如果我们将这种权力具体化,那么近代以来的主流政治哲学建构——契约论建构就摆上了台面。从社会契约论到国家契约论,人们依托自己建立起来的契约原则,在国家这个政治体成立的时候,就在权力与权利分流的情况下,建构起人民主权与公民选民权利相对应的结构,就人民而言,像洛克所阐述的那样,生命权、财产权和自由权是政治共同体普通成员必须加以保障的最低限度的权利。这些最低限度的权利是人们绝对不能转让和统治者不能非法褫夺的。这对一个像国家这样的巨型政治实体来讲,乃是它的一个存在前提:权力要受到权利的制约。权力的节制、规范主体是谁呢?就是人民。

这是一种不同于乌托邦想象的权力结构。但这个时候,问题又出来了,人民显示自己的主权是如何可能的呢?

这就是所谓卢梭难题,它凸显出现代政治的困境。这里的卢梭难题蕴涵着两个问题。第一个问题是,组成国家之正当性的根据是什么,即人民主权的问题。第二个问题是,人民如何实现自己的主权,换言之,众多的民众如何达成代表自己最高利益的政治一致性,从而显示人民的政治意志。这是一个政治正当性和政治制度化的背驰问题。卢梭对人民主权的阐释是较为清晰的,真正的难题是后者。卢梭以公意(General Will)和众意(the Will of Majority)的阐释来加以解决。他特别强调人民主权原则并不是一个简单的多数原则,人民主权原则不是一个众意的问题。众意在这里并不见得值得尊重。相反,这个公意是在众人里把他们认同的根本的利益、根本的愿望有效聚集起来,所以它能够反映所有政治共同体的成员们的共同意志和一致愿望。因此,是公意而不是众意,构成了政治正当性与政治合法性的依据。

但卢梭对公意与众意的论述语焉不详。他在《社会契约论》中仅仅是将之作出了区分而没有加以仔细的分析。简单的区分导致多样的理解。就众意与公意的关系来讲,大多数的公民自主而随意表达的政治愿望,其相加形成的多数决,并不能够成为他们的根本意志或者根本愿望,公意具有超越多数人的正当性。此时,公意由谁来表达?如果卢梭设计了保护公民多数合理表达政治意志的机制,这个问题似乎就好解决了。但是,卢梭本人对代议制民主制持怀疑态度。他强调,正因为公意特别重要,所以直接民主制这种可促使公民们充分表达其意志与愿望的政治形式是很关键的。他宁愿将问题悬置在具有道德正当性的层面上,也不愿意将之下落到制度的有效性层次来处理问题。他天才地看到了公意与众意之间的矛盾,但他不愿意去设计一个权力有效分割并相互制衡的民主政治体制。

于是,为了维持那个有利于政治共同体一致性的公意,他向他出生的日内瓦故乡回归,力图寻找到维护公意这样的—个具有高度同质性特征的政治理念。在日内瓦那个城市国家里,公民们能够很淳朴地表达自己的愿望,既没有—种强烈的世俗渴求,也没有世俗社会的算计心理。国家完全为了公民,相应地,公民—心—意地热爱祖国。就前者,国家管理公民就是敦风化俗;就后者,公民具有高度的同质性。国家在—种情况下,绝对代表人民的意志,公意就此得到显示与维护。

这个时候,卢梭难题就显现出复杂的内涵来了。卢梭对现代政治发展的影响,也开始分流。—方面,从卢梭的人民主权出发,来建构—种权力分割与制衡结构,并以“多数决”的选举制度的布局来产生政务官员,而不滞留在—种抽象的民主原则上,并以这种原则来显示人民的根本意志和根本愿望,这就导向了现代民主制,也就是自由民主或宪政民主制度。这是—种代议制民主制的进路。当人们认为公民没有办法以人数多少来简单地表达人民的根本意志和愿望时,那么怎么样有—个代表权力,使得代表们既能够受制于人民的根本意志和愿望,又能够在执行权力中满足政治共同体的人民的利益诉求和发展空间这个问题就浮出台面。因此可以说仅仅把卢梭解释为极权主义政治学的创始人是不对的。但另—方面,卢梭确实也导致,最低限度可以说启发了另—种走向。这种走向就是,当某—个声称可以直接作为人民代表的人,他并不经过—个“鄙俗的”制度博弈过程和“肮脏的”选举过程,认为他就可以代表人民的时候,人民就退隐到幕后去了。名义上,他秉承的是直接民主;实质上,他完全替代了人民主权。这就走向了—个高调民主的专制政治。在这个意义上,公意本身就成—个抽象的符号,而为那些自命为代表人民的个人和组织提供统治理由。

当我们要维持“人民”自身的规范的哲学蕴涵的时候,在我们的理解当中,人民最堪为合法性的根据的—个辩护性理由,就是它必须要从人民主权出发,发展或引申出根本的、良性的限制性法律,也就是宪法,并导入宪政来保障公民的基本权利,保障公民可以在法律之下、在国家的保护之下而享有基本的利益,进而在公民相互协商的基础上,维持政治共同体利益,开拓发展空间。因此在这里,人民的理念,应当有—个我称之为“下落”的过程。人民最堪为政治正当性来源的—个辩护,在实际政治中,就在于它在现代政治中成功地约束了权力而保护了权利。我们从自然社会到政治状态转变的描述中,我们的分析支持了这—断定。

但是人民作为—个正当性的源头,它具有强烈的抽象性和集合性。而我们知道,经验性的政治生活,并不是—个抽象的、集合的过程。现代政治恰恰是政治共同体的每—个成员在获得法律认可和保护的—情况下,在政治共同体的范围内,自主地表达自己的政治意见,自主地运用自己的知识、智慧和财富,自主地寻找自己的生存和发展空间的过程。因此,整个真正地维护人民政治权力的制度安排,就

必定要显示为一个限制权力、控制国家的这样一种状态,从而在制定现代政治社会的规则,尤其是国家的根本大法——宪法——的时候,将人民的抽象意志和权力落实为具体的公民权利,使人民转变成为公民的这样一个状态,使公民的政治角色能够出现并得到维护。而法律保护的公民,也许在某些制度安排里,限制于一种文献性意义。为了保障宪法规定的政治共同体的公民的权利,就必须落实到实际的政治活动当中,将公民角色进一步下落为政治行动中的选民,保证公民可以在实际的政治行动中,不受约束自己政治意志的强制性制度力量、组织力量、权势人物的影响和压制,而自主表达自己的政治愿望。所以从人民到公民再到选民这样的—一个下落的过程,就是现代政治保障我们的理想政治落实成为一种现实政治的必需,也是在现实政治中令我们对政治表示满意的一个重要条件。否则,乌托邦的理想政治就纯粹是一种理想中的幻想政治。我们的理想政治纯然是一种愿景,是永恒追求之中的东西,但当我们保证从人民到公民再到选民这样的—一个规范意义上的现代政治行为主体的诞生的时候,我们政治生活的健康就可以以人民的名义来得到保障。否则,我们的政治生活就会受到那些以人民的名义行事的统治者的践踏。这样的一种选择对现代政治生活来说,具有一种严峻性和紧迫感。现代极权政治也好,专制政治也好,民主政治也好,人民都是他们为自我提供辩护的合法性理由的一个决定性根据。但是当人民真的落实成为公民、选民的这样一种法权行为者的时候,它就从根本上限制了统治者,保护了人民的利益与愿望。否则,人民就只是一种漂浮的政治理念、无益的政治辞藻。

正是因为如此,我们说乌托邦既不能缺少,而理想政治也必须下落。但是怎么个下落法呢?我们说,除了刚才所讲的这个制度安排以外,我们还可以有一种理论分析的路径。在理论分析的路径里,首先,我们要去“乌托邦”,才能够在我们的政治思想基点上,在我们面对政治生活的时候,合理地思想和理性地行动。

四、去乌托邦与现代政治

去乌托邦可以说是20世纪后半叶浩浩荡荡的民主政治运动所显示出来的一种趋势。所谓去乌托邦,就是抛开乌托邦的政治信念,远离乌托邦的政治实践,作别乌托邦的政治热情。人们从理想政治的乌托邦空间落到了现实政治的实际冲突之中。这种去乌托邦的政治潮流,可以说是20世纪后半期政治潮流的主流。著名政治理论家亨廷顿在其所著的《第三波——20世纪后期民主化浪潮》一书对此有很好的描述与分析。

20世纪后半叶的去乌托邦政治潮流的兴起,有几个为人瞩目的动力因素在

发挥作用。

首先,它与现代政治的发展态势关联在一起。现代政治的自身演变为去乌托邦思潮与去乌托邦政治运动的出现、发展、壮大提供了“内部的”动力。在20世纪之前,支持“现代”政治的政治哲学结构要素,诸如普遍主义、理性主义、进步主义、启蒙主义,给予了人们建立基于现实基础上的理想政治以强大的支持力量。“西方”就是现代政治的代称。源自西方的政治“现代性”,发展演变出一整套与传统相断裂的政治观念、政治制度与政治生活方式。从政治观念上讲,自由、平等、博爱成为全面取代古典政治理念的轴心概念。从政治制度安排来看,自由民主制度与批判自由民主制度构建起来的社会主义制度,雕刻出20世纪的政治雕像。而参与与冷漠的不同政治生活方式也从两个角度刻画出矛盾的政治实际画面。当这种政治现代性整合了西方世界以后,它便以强势的力量推进到非西方世界。西方国家的强权外交、侵略行径,一方面带给非西方国家以政治灾难,另一方面又带给非西方国家以建立普遍乐土那样一种企盼。直到20世纪上半叶,人们大都相信,西方世界提供了一种可以达到的好的政治状态的蓝本。

但是从20世纪下半叶起,一方面,西方世界的自我动荡,尤其是第一次世界大战、第二次世界大战,毁灭了西方人自信的现代政治信念。西方人开始自己怀疑起自18世纪启蒙运动以来建构起的那一套现代性政治体系的自足性。西方人在政治上的自我反思与自我超越成为时代的洪流席卷而来。另一方面,被毛泽东形容为“民族要解放,人民要革命”的后期外生现代化国家的政治变迁,大大地冲击了19世纪形成的世界秩序。

这是现代政治自身发展逻辑延伸下来必然要引发的社会状态。现代政治的制度原则,不仅是对个体的也是对群体的,不仅是对族群的也是对民族的,不仅是对国家的也是对国际的。在这样一种推进逻辑支配下,原来由启蒙哲学建构起来的那种绝对理性的现代政治形态,以及由普遍主义支配着的西方的政治原则,受到了极大冲击。即使我们暂时引申不出这样的结论——启蒙政治哲学,也就是现代性政治受到了彻底颠覆——但很显然,携带政治启蒙哲学理念向东方推进的西方国家政治行为者,确确实实在民族独立运动里,上演了一番帝国崩溃的政治景象。这就是描述典型的现代帝国——英国的殖民秩序瓦解的名著《帝国斜阳》的作者所叙述的因殖民地解构所显示的那种国际政治状况。英国殖民系统的解构,以及因为这种解构带来的后续的政治动荡,都表明在某种情况来说,现代政治其实就是赤裸裸的利益博弈过程。良性的政治只不过是把赤裸裸的利益博弈过程演变成为一种规范化的行为方略,使得赤裸裸的利益博弈不陷入一种霍布斯所指出的战争状态。否则就会因为赤裸裸的、没有规则的利益博弈,使得我们的政治生活陷入战争和紊乱状态。这样一种去乌托邦的20世纪后半叶以来的政治处

境现实,促使人们将现代政治生活从理想、理性的神坛放置到冷酷、实际的现实中来。启蒙时代刻画的时代性政治美好图景就此不说是毁灭,起码也可以说是涂污了。

其次,它与20世纪兴起的、新的、相关于政治认知方式的政治思潮有关。自20世纪20年代中期开始,已经有相当多的政治理论家对原来政治哲学家所表述的那种政治状态和政治理论的思维路径表示不满。这种不满主要显示为两个方面。一方面,认为政治的问题就是一些抽象的哲学问题,其中聚焦的核心就是政治价值、政治规范问题。因此,一系列政治哲学的价值呓语、政治哲学表达的政治愿望,主宰了人们对政治生活的认识与理解。而这样的政治认知方式,恰恰是不能说明经验性的政治生活的。这是一种“神仙打仗,凡人遭殃”的状态——政治价值的“诸神之争”不仅没有促进人们认识政治生活,反而造成人们逃避政治生活。这就是现代流行的行为主义、实证主义对政治哲学的蔑视性评论的理由。另一方面,二战前的政治学流行政治史的考察方法。只要人们提到政治理论教条,政治思想家马上就给你一些例证,或者径自从政治史角度解释政治问题。比如,亚历山大大帝有些什么政治举措,俾斯麦有些什么政治作为,而人们对这种不断重复的历史叙述,久而久之就会有一种似曾相识的厌烦。在这样的情况下,自20世纪初期开始,美国就兴起了政治行为的统计分析方法。作为早期行为主义的代表人物,美国著名政治学家拉斯韦尔,以及晚近行为主义的代表、美国著名政治学家阿尔蒙德,都秉承他们的老师、美国著名政治学家梅里亚姆的方法传统,在提倡研究政治行为的时候特别强调,政治不需要重复那些无谓的哲学呓语和历史叙事。更关键的是,他们强调,在人们面对政治行为的时候,得有一种精确地了解政治生活状态的愿望。我们在政治行为中为什么采取这样的行为,而不采取那样的行为,是我们理解政治生活的关键问题。拉斯韦尔后来在他的政治学名著——《政治学:谁得到什么?何时和如何得到?》——中,就言简意赅地概括了行为主义政治学的这种政治学学术定位。这个书名就是一句典型的行为主义政治学口号。而阿尔蒙德的行为主义政治学成就之一,就是对五国公民的政治态度进行定量化研究。这样一种政治研究方法,到20世纪50年代,随着行为主义政治学家不断地当选为美国政治学协会的主席,而象征着行为主义逐渐成为政治学思考的主流方法。行为主义的流行,使得启蒙时代的政治哲学理念逐渐淡出人们的政治视野,对峙化的政治主张,不论是它的价值意念还是制度安排,抑或是政治生活方式设计,都暂时消失在人们的政治趣味之外。

再次,它与20世纪出现的多极政治格局联系在一起。从某种角度讲,单极的政治格局是有利于维持单一的政治思维的。因为,单极的政治格局依靠较为单纯的政治思想的支持。在西方单极的政治支配局面中,源自西方的地方性知识

无论是自由、平等、博爱的政治理念,还是自由、民主、宪政、法治的制度安排,或者是国家与社会二元、私人领域与公共领域划分的政治生活,都受到西方政治的强大力量的支持。这当然是一种所谓的霸权政治。西方的霸权政治解体之后,基于各种政治欲求的多极国家政治格局出现了。这当然是现代政治逻辑从西方扩展到非西方世界必然出现的现象。但在政治理念上、政治制度上、政治生活方式上,均出现了多元的局面。在政治意识形态上,各种在西方原生,却被自由主义吸纳了思想资源,因此退出了西方政治生活主流舞台的意识形态纷纷重上政治舞台,上演政治活剧。一时间,民族主义、自由主义、社会主义、共产主义、民主主义、法西斯主义、法团主义、社群主义、保守主义纷纷成为国家意识形态。而民主与反民主的制度较劲演变为国际政治舞台上的和平与战争状态、停滞与发展情形。至于留恋传统与努力进入现代的拉锯战,更是在各个国家的实际政治生活中不断浮现。所谓“天下大乱达到天下大治”的断言,前半段成了真实世界的写照,后半段成了“全球治理”的新乌托邦的灵感。只是在这种极其现实的政治世界中,乌托邦的吸引力明显不足了。

但是,现实政治世界还是有政治秩序需求的。不论是在成功限制了权力的国家范围内,还是在没有良好的法子保障国际秩序的世界空间中,基本的、底线的政治秩序没有保证的话,我们就没有办法进行有序的政治生活,乃至日常生活也会陷于混乱之中。行为主义政治学既无法为我们提供秩序论证,也无法为我们提供价值支撑,更无法正当化一套政治制度安排。因此,它在20世纪70年代开始衰变。衰变的原因,可以简单地归纳为三个方面。第一,关于政治行为的计量统计的可靠性问题。由于政治行为的计量统计,仅仅是一个概率统计,它并不能够给我们提供一个政治行为分析者所信誓旦旦保障的、凸显真实政治行为的那种结果。因为你的统计只要有一个例外,那我就会对你的统计结果产生怀疑。而百分之百可靠的统计结果事实上是给不出的。第二,当政治行为主义要求政治学成为政治科学,依托在数学的基础上,模仿社会学、人类学、经济学,来演示人们行为结构的时候,却因为政治行为自身的边界模糊性,以及采取某种政治行为动机的不清晰性,它不能提供像数学解释客观世界那样可靠的数量关系结构说明。人们对政治科学的信心就此下降。第三,最为关键的是,当政治行为主义描述、阐释政治生活的时候,它没有办法像政治哲学那样依靠政治洞见,从而具有穿透力地说明政治生活状况。英国著名的政治哲学家艾赛亚·伯林,对此有精彩的论述。于是,到了20世纪70年代,当罗尔斯的《正义论》出版的时候,他为政治哲学还了魂。随着“罗尔斯产业”的兴起,行为主义和规范理论,正当化理论和操作化理论,已经并行不悖,而谁也不可能战胜谁。之所以会出现这样的一种状态,简单用一句话概括,就是因为,我们人类的政治生活,始终徘徊在理想政治与现实政治之

间。现实政治需要提供行为的说明,而理想政治的追求只能用规范的戒条表达出来。正是因为如此,行为主义不能独领风骚,而规范表达也不可能独霸天下。而这种理想性的政治哲学陈述与现实性的政治科学交互作用,并且与追求理想政治而又不得不处理好现实政治问题的实际政治相互作用,促使我们面对政治世界的时候,以清醒的政治理性统率我们的政治思维。在这个特定的意义上,去乌托邦始终要胜过乌托邦,现代政治始终要取代传统政治。

第四讲

现代政治的结构要素

现代政治的结构是人类政治史上最为复杂的。这是因为现代政治的结构要素很多,各个要素交错复杂地作用着,形成了其难以为人直接把握的复杂性。现代政治的结构要素也是复杂的。除开本章要分析的现代政治几个结构要素之外,我们还将后面分析诸如自由、平等、人权、民主、法治这些实质性结构要素,以便对现代政治结构状态作进一步的分析。本章所讲的现代政治的结构要素,主要指的是在现代政治的整体结构中发挥重要作用的几个形式性构成因素。它们对现代政治生活的理解发挥着关键的作用,对现代政治哲学的其他理念的理解具有一种先在的制约性。现代政治结构要素之间的交叉特点也非常强。我们在复杂的要素结构中选取四对范畴,作为进入现代政治哲学复杂的形式性结构的门径。这四对范畴就是权力与权威、自主与代表、合法与反抗、普遍与特殊。这里所说的形式性结构要素,指的是理解现代政治一般需要把握的外部一致性特性,但它们绝对不是现代政治可有可无的特性。所谓实质性结构要素,指的是在具体建构中支撑着现代政治内在运行的诸政治因素。前者可以不跟历史、文化等具体因素挂钩,后者则是具体的历史情景、文化集合与社会状态的产物。

一、权力与权威

权力与权威,是现代政治形式结构中关键的构成要素。在分析这对范畴之

前,我们首先要做一个说明。一般说来,分析现代政治的结构要素,按照主流的意见来讲,起点应该是权利。但为什么我们讲现代政治的结构要素并没有从权利出发呢?这似乎与现代主流的政治思维不相吻合。权利本身首先应该是作为现代政治的首要价值被承诺的。有的学者径直将现代政治哲学称为“权利政治哲学”。因此整个现代政治学都应该围绕着权利来思考。但我们不得不同时看到,关于权利的这样一个承诺,远远不是现代政治哲学产生之后各个政治哲学流派共同约定。换言之,权利政治哲学并不是各家各派共同的主张。相反,在谈论权利政治哲学之外的其他现代政治学重要理念的时候,有相当多的政治学流派或者政治主张会从权力出发,认为政治组织的结构、政治生活的状态、政治控制的效果,等等,如果没有权力的作用,就是涣散的,就没有办法组织和凝聚起来。权利政治哲学的首要位置也许就此让渡给了权力政治哲学。从权力出发思考问题是现代西方非主流的政治学,同时是后发的现代化国家思考现代政治建构的一个核心概念。我们身处后发国家的政治情境中,因此,先从权力的角度看看政治哲学问题,就会有一种切近感。当然需要指出,从权力出发分析现代政治哲学的形式结构,并不与作为现代政治哲学首要价值的权利相冲突。在分析现代政治哲学的实质性结构要素的时候,权利的优先性就具有绝对不可替代的地位。

分析权力是要说明它如何具有权威地运作。有权力不等于有权威,由此决定了权力与权威是具有不同蕴涵的两个概念。只有在权力获得了认同的情况下,权力才具有权威。这是一切权力体系都得面对的难题。如何从与权力相关的权威来建构一个现代国家,变成了西方非主流政治哲学与后发现代化国家政治学和政治变迁过程面对的核心问题。我们中国一些政治学家如胡鞍钢、王绍光等人就特别强调国家能力,这就是从权力出发思考政治问题。当他们强调中央集权的权力必须受到尊重的时候,他们实际上是在强调权力的权威性。这种国家哲学就是典型的权力政治学。

当然还有不同的进路。如有的学者在权利政治学之外概观西方现代政治学的最新走向,认为西方已经超越了权利政治学,而发展出了所谓的公益(Public Good)政治学。他们通过研究 NGO(Non-Government Organization)、NPO(Non-Profit Organization)的兴起,认为原来奠基于各个集团、阶层、组织、个人权利(Right)基础上的政治思考已经过时了,现在要追究的是个人之上、组织之间、集团之外、阶层之间的共同利益。比如像俞可平这样的政治学者,概括西方最新政治学理论的最新发展时,就认为西方已经从权利政治学走向了公益政治学。实际上,这是现代政治哲学理论进行颠覆和重构的经常“冲动”的又一个表现而已。现代西方政治运转和政治哲学思考的一个轨迹是:老是想超越权利政治学来建构权力政治学或公益政治学。这个所谓的公益,实际上跟权力和权利本来不是

一个三分天下的关系,但是人们觉得权力的涣散将会对现代政治状况提出一个最严峻的挑战,而公益如果得不到重视,政治社会就有瓦解的危险。因此,在权力和公益两个端点上做出的替代权利的政治哲学思考就会吸引人们的注意力。

(一)权力

什么叫权力?也许我们试图解释权力的时候,一个最直接的感觉就是谁有权力谁就能支配我。按一般的政治哲学解释,我们首先给权力下一个定义:“主体具有的对对象的支配力量。”支配力量本身是理性的,支配对象则是非理性的。这样的权力,在我们人类的政治生活中,可以说是无时不在、无处不在。从概念的复杂内涵上来对权力进行分析,显然它的意义是需要具体解释的。

首先从定义的角度来看,无论是理性的还是非理性的支配力量,它在我们的日常生活中都是存在的,在我们特殊的政治生活中更是存在的。政治领域、经济领域、文化领域、教育领域、思想领域,这些共同的权力结构所显现出来的特点,从共同性上来讲可以归纳为三个方面。

第一,权力是针对具体的对象的。这个对象从两个方面来讲,一个方面可以说是针对某些人的存在,另一方面可以说是针对人化的自然对象。当权力显现为针对人化的自然对象的时候,近代以来,通过理性主义政治学灌输给我们的那种启蒙的观念就是要征服自然,改造自然,在自然中索取。而这样一种索取关系,实际上也是人对自然的一种控制。随着生态学的兴起,人对自然的控制观念受到反思,但是反思之后还是没有办法从根本上改变人对自然的权力结构。原因在哪里呢?是人的生存远远要高于自然的利益,因为自然无法自我表达自身利益。至于权力体现为对人本身的控制,这里有两个含义,一是人对人的权力,一是人对社会的权力。进一步再划分,人对人的权力可以有人对自己的权力,还有人对他人的权力。人对自己的权力就是人的自主权。自主权在相当程度下是与权利挂在一起的,所以权力和权利的边界在一定程度上是有一定相关性的。

那么在政治哲学里,我们分析的人对人的权力指的是什么呢?指的是人对他人的支配关系。而这样一种关系,是体现在社会组织结构中的一种权力体系。社会组织结构有一个规模问题,仅仅单独个体的支配关系并不是我们关注的关键问题,并不构成现代政治分析权力的结构要素。现代政治的结构要素具有高度组织化的特点,组织化的权力结构与结构之间的关系才是我们关注的重点。虽然考察组织化权力结构必须从个人或者是从个体出发的,但是它研究的是组织中的个人权力而不是单独个体的权力。孔武有力之类的说法,只具有描述绿林好汉的价值。正是因为如此,我们说当社会组织结构达到相当规模的时候,即在一定的人口规模基础上、在一定的地理空间中、在一定的组织状态的形式下,权力相互作

用的社会网络结构即权力结构就形成了。

第二,高度组织起来的现代权力体系具有明显的暴力性质。现代权力的暴力性质表现为两种状态:一种是文明的暴力,一种是野蛮的暴力。野蛮的暴力,指的不是直接的武力镇压,而是我们通常所说的赤裸裸的权力,就是不管你同不同意都施加影响给你。这种暴力权力结构非常流行,也非常普遍,并且获得了相当多的政治理论的辩护,比如说独裁政治学的辩护。文明的暴力,就是政治共同体的公民们同意的国家暴力,诸如国家规制、税务征收、警察权力,等等。现代政治学考虑权力的时候,强调的核心是如何驾驭权力显现出来的暴力性质。从这里下手控制权力,是一个很关键的问题。

第三,从权力本身的结构要素上来讲,现代权力结构也是非常复杂的。一方面,可以从社会构成的要素上来定位,就是我们按照常识都知道的政治权力、经济权力、教育权力、文化权力、思想权力的区分。这五种权力要素又可以划分为两类型,即观念权力与行动权力。另一方面,我们还可以从权力构成主体上对权力加以划分,有个人对他人的权力、组织对成员的权力。在组织权力中,最高、最庞大、最复杂的权力就是国家权力。国家权力是现代政治哲学思考权力主体问题的核心。

而在现代组织权力体系中,与国家权力体系相区别的诸种社会组织权力也为人们所关注。比如说政党权力、社会团体权力、公益组织权力,等等,这些集团组织可以是社会上的任意集团。只要是由人数不论多少的社会成员结构而成的组织,其自身也就都有自己的权力。由此可以说,现代权力的类型差异很大,它确切地显示着权力在现代政治生活中的无时不在、无处不在。所谓无处不在,就是指现代社会中每一个人都被纳入到一定的组织结构当中。小到我们这个课程班里的小组,到班级,再到年级,从一个年级到整个学校,再从学校到教育系统,一直扩展到整个相同领域的结构里,权力都存在,都在起作用。我们的生活完全不可能排除权力而进入一种纯粹的逍遥空间。在这个意义上,我们说现代政治没有一个无权力存在的特殊空间。同时,在现代政治结构里,权力随时随地在发挥作用。当我们思考问题的时候,也许我们要受到一种既有的思想体系的影响,按照后现代思想家的分析,我们就是受到了话语权力的影响。当你加入一个组织的时候,这个组织的规则要约束你,你得向组织宣誓效忠,这样你就受到了组织权力的影响。比如,你要加入军队,那你就服从命令;你进学校读书,你就要服从学校的学分制度;你加入一个政党,那你所要加入的政党之政党纪律、政党理想、政党政纲也要约束你;即使你加入一个公益组织比如无国界医疗组织,你是它的成员,那么哪里出现了瘟疫、灾祸,你也要义不容辞地服从组织规则前往救助。这些都是权力支配随时可寻的踪迹。一种无权力作用的世界是不可能存在的,你生活在这

个世界上一天,权力就如影随形一天。

我们进一步思考,权力世界当中权力是以一种什么形态来支配我们的呢?我们刚才说社会结构要素的五大必需权力可以划分为观念权力和行动权力。依循这一划分,我们就可以看到权力支配我们的状态。行动权力,就是在你做事的时候对你产生支配的外部力量;而所谓观念权力,就是在你思考问题的时候,思想领域里那种想法和愿望的既定结构对你发生作用的力量。后者我们可以再做一下划分。观念领域里的权力可以说有两种:一种是宗教世界神圣的思想权力,一种是世俗世界的观念权力。仅就教徒来看,这两种权力同时会借助于宗教组织对教徒发挥支配性的影响力。我们知道,宗教实际上有三种力量可以支配教徒:一种称为神圣观念宗教,也叫宗教理念或者理念宗教;其次是仪轨宗教,即一些由教廷规定的宗教仪式;再一种是生活宗教,比如你信基督教,你就得每天祈祷。这三种支配力量因为是来自信仰,所以既具有内在的驱动力,也具有外部的推进力。

观念权力的影响也可以来自自主生活。我们要形成自主观念,就注定了我们在思考问题的时候,会受既有的思考方式、既有的思考途径、既有的思考成就的综合影响,它们会将我们的基本思路引导到具有相关性的方向上去。这时也就有一个权力支配的问题。这就是我们常说的话语权力(观念权力)。为什么每个人在分析问题的时候都要强调自己的特殊性和自己的贡献呢?原因就在于我们要取得话语霸权。当然,权力的这样一种分析在政治学上还有待推敲,我们姑且把它提出来。

更具有力量感的权力是行动权力。行动权力,比如政治权力,国家权力对公民个人产生的支配作用、政党权力对党员的严格规范、军队权力对将士的约束,都是行动权力制约甚至支配组织成员的表现。这种政治权力可以说是现代社会最为发达的权力形态。而经济权力,则是一种足以支配你获得利益的权力形态。你的资本来源、你获取资本的份额或者你经过劳动获得的工资收入,对你享受什么样的生活具有决定性作用。经济权力决定你收入的多少和结构。这样一种权力结构,是现代社会权力的基础结构。按照马克思主义政治经济学的解释,一个社会有什么样的经济基础,就会有什么样的上层建筑。私有制的经济权力结构形态中,决定了只有富人能过优裕的生活。革命政治运行的时候,穷人就有一种获得经济解放的感觉。经济权力结构和政治权力结构是紧密联系在一起的。所以,分析现代政治权力结构,通常人们就会认为,最有力度的的是通过政治经济学来加以分析。文化权力也是如此。为什么有的文化权力结构与国家政治结合变成社会意识形态,使我们不得不去接受它而不能抗拒它呢?那是因为它获得了强有力的国家权力的支持,而使得文化从人类本质演变为文化权力。文化领域里就有一种支配力量,起支配作用的一定是带有鲜明政治印记的文化形态。教育权力也是一

样的。对于受教育者来讲,你是有受教育的权利的,但对施加教育的主体来讲,它制定一种什么样的教育政策,建立一种什么样的教育结构,提供给你一种什么样的教育机会,又投入多大的教育成本来使教育有力地运转,那就是教育权力握有者的事儿了,受教育者往往只有接受权力的安排。整个权力结构对我们社会政治生活产生的支配性的影响,就是权力力量感的直接显现。但是,这种制约力量,还有一个是否获得认可的问题,这就促使我们分析权威的问题。

(二)权威

权威不同于权力。在政治理论界,有人认为权威实际上就是权力的另一种状态。因为权威也特别强调支配。但实际上,权力、权威,与权威概念之下所要强调的另外一个概念“服从”,它们的关系是非常复杂的。可以说,它们是两个概念、三种状态。权力、权威、服从这三个概念,它们的内涵具有相当大的差异,它们之间的关系不能替换。三者的关系为什么不能替换呢?有两个理由:首先,这是由权力本身的构成决定的。赤裸裸的权力和经过同意的权力,暴力权力和文明权力,从它们对人们的支配来讲可能产生权威的分化。因为赤裸裸的权力会不会有权威,明显地是个问题。它可能会显示为威权,支配你没商量,但是你并不打心底服从。其次,是由服从和权威的关系决定的。服从有内心的服从和行为的被迫即胁迫,威权可以使人们被迫地服从,但是没有办法让人们发自内心地服从。因此这个时候威权和权威,跟权力发生的关系就不一样,不经由同意而产生的对权力的服从所形成的权威结果缺乏内在基础,缺乏内在基础的这种权威实际上不能显示为真实的现代化政治下的公认的权威。所以威权恰恰是现代政治要批评的伪权威。这可以从两个方面作进一步的认识。

第一,权力、权威与服从三者的边界不一样。权威和单纯的赤裸裸的权力不一样,但整个说来,权威所显示的是对权力的同意性服从。这当然是一种政教分离的分析思路。因为我们知道,在宗教里,宗教权威来自教徒的认可,但因为教徒的服从是因信而行,这样,宗教所产生的权威对教徒的支配,带有一种我们所强调的宗教迷狂的特点,缺乏理性性质。宗教家所说的“正因为它荒谬我才相信”就显示为一种显而易见的信仰支配性质。如果宗教承认人的理性的话,我们就不会因为迷狂而臣服于宗教权威。这个时候,诉诸世俗理性,就可以促使我们自己判断是非善恶。因信而行的宗教以及政教合一的权威体制,就演变成了社会生活的个人自主形态。三者有明显的边界,越过边界,性质就变化了。

第二,当人们面对权力服从的时候,以及使权力具有权威的时候,权力体现的状态是不一样的。具有差异性的状态显示了三者的不同。一方面,从心理状态上来讲,权力赤裸裸地支配他人,不一定会使别人对权力产生心悦诚服的心理,哪怕

有时候仅仅从权力出发,使得人们信从这个有权力的人。以权力行事,而使人们服从,权力行使者的权威感是最强的了。但这个时候,携带权力行为的人便带有一种粗暴性。即使某一时间显得他具有权威性,那种权威性也是无法长期延续的,比如说我们在“文革”时期对国家最高领袖的那种迷信。迷信就是一种征服力量。迷信中的人们认为某个人最有权威,为什么呢?因为这个时候人们在心理上已经认同他所发出的权力号令,这种号令带有一种强烈的成功记忆的力量感,它具有征服力,所以人们会以为他们是在心理上服从他。他有权威,是因为他使用的这种权力具有超越了他个人的自我利益追求的崇高性与神圣性。这种具有强道德支撑的权威是权威的最高形态。

但另一方面,以单纯地占领道德高地形成的权力支配,权威性的维持一般都不会太久。这是为人类历史所一再证明了的道理。仅仅诉诸权力就想建立权威,是注定会失败的。比如说第二次世界大战中的希特勒,他操权的法术十分具有支配力度。但到后来,他的元帅们、将军们也准备结盟把他干掉。因为他的权力太具有恶性的支配力量,除开他自己随意地行使权力之外,所有人都无可商议地被他肆意支配,毫无尊严可言。人们对他的权力的忍受程度在带给人们胜利记忆的同时而大大衰减,这个时候他的权威感在人们的心理上开始涣散。随着权威认同的心理基础的崩溃,权威本身就变成残暴的权力而被人们所拒绝了。

权力直接对人们的支配所导致的服从,一方面可以是表面的,另一方面有可能变为一种习惯。当专制社会的人们受权力的支配长久以后,权利的丧失就变成助长权力支配的一种必需,以至于人们在没有权力支配的情况下、可以行使自决权的时候反而不知道怎么办。一个典型的历史现象就是,长期以来东方社会专制主义流行,东方人的权利的社会意识比较淡薄,因此自主能力也就相对较弱一些,他们受支配的习性相对来说也就比较强。所以鲁迅先生讲中国古代社会之所以有专制主义,近代之所以有北洋军阀的军人政府,就是因为“有此人民便有此政府”。反正人民不敢起来反抗,不敢要求他自己的权利,所以权力支配他没商量。权力就像铁拳砸到豆腐上一样,非常具有力量感,而且被砸的豆腐还认为砸得舒服,因为权力一下子把它砸碎了。在这样一种情况下,可以说权力支配体系之下的行动状态,一定是无权者臣服于有权者。但是,这样的服从,对于人民来说,既缺乏理性作为基础,也缺乏自主性作为基础。由于绝对权力保障的权威在某种情况下带有一种非理性支配力量基础上的认同感,因此人们在行动上也带有一种迷信的服从。这种服从最后导致的是什么样的状态呢?是盲从。在这个时候,尽管民众也服从权力支配,然而一旦他们向理性判断回归,对权威有所怀疑,他们就会反抗权威。当人们要反抗权威的时候,反抗的方式方法就是一个问题了。无疑,真正有效的反抗是人民自决,自己对自己的事情做主。这样一个结论就导出了我

们要分析的第二对概念：自主与代表。

二、自主与代表

既然现代政治哲学的价值出发点是权利，那么它首先就假设构成任何政治共同体的公民们必然地是一个个精神与行为都自主的个体。个人主义的世界观、价值观、伦理观、方法论就是在这一基础上建立起来的。

但问题在于，我们知道，在现代社会当中，一旦在政治哲学上分析公民自主，我们一定会遭遇到一个难题。这个难题就是，当现代社会是一个大型复杂社会的时候，当每个公民都确信他的意志是自由的，因此他的行为不被人支配而是自主的，这个所谓自决所显示出来的政治特性，会面对一个社会结构的问题，即每个公民或者每一个政治共同体的成员，他的成员资格一旦得到认可，他们都要自主行为的话，那么，在事实上，建立在政治共同体成员具有最低限度的一致性基础上的政治决定就变得不可能了。我自己决定的事情关你什么事情？所以真正彻底的在逻辑上坚持自主的那样一种主张，事实上会向彻底的无序状态滑行，最终陷入无政府主义的泥潭。

只是必须指出的是，与此有关，现代社会作为一种支持公民团体与个人自主的社会，它还面对着一个自主者之间的关系问题。毫无疑问，人们只要还生活在一个社会政治结构中，无论它是一个小型的、简单的社会，还是一个大型的、复杂的社会，个体再怎么被承诺为一个自我决定者（自我决定、自我主张、自我判断、自我评价、自我实现……反正自主的含义非常多），都面对着自主的个人之间如何可以合作的问题。只要是身处社会之中，哪怕是小型的社会，小得不能再小、再简单，如老子说的“鸡犬之声相闻，老死不相往来”而且“绝圣弃智”的社会，但是这样一种“绝圣弃智”的小型社会还是不能彻底排除最底线的、获取物质资料的合作关系。没有这种合作基础，那就无所谓“绝圣弃智”的理想“社会”了，也就不需要像道家那样塑造相应的理想人格了。大型复杂社会则因为世界建立在精密复杂的分工合作基础上，处理个人间如何合作的问题更成为一个难题了。这就促使人们意识到，在政治上，人们只能面对个体间就彼此关系做出的制度安排，即某种政体的选择，而不可能完全淘汰社会政治活动的制度规范。而一切社会政治制度就是人们介入政治生活的方式的安排，设定任何制度都不能容纳它所依托的那个政治共同体的所有成员直接介入权力运作过程，那么，就有一个自主的公民必然要面对的问题——他们如何选择代表他们具体行使权力的代表。自主与代表的关联结构就此凸显在我们面前。

(一) 自主

自主,有两个可以分析的向度。一个向度,我们要分析作为现代政治中的结构要素——自主,它包含着什么样的意义;另一个向度,我们要分析自主本身的限度是什么样的,从而引出这个概念的局限性。

谈论自主,首先要强调为什么我们说现代政治行动要从自主出发呢,这是因为我们原本独立的个体在组成政治共同体时,每一个成员进入这个政治共同体的前提,就是他获得了这个政治共同体成员的平等资格。从政治共同体成员的资格方面来论证,它内涵的平等性使得政治共同体成员之间,不能有一种等级划分,不能有任何意义上权利的差异,也不能有一种利益分享的绝对差异。否则,我们就没有办法论证独立的个体为什么成为这个政治共同体的一员。这种对政治共同体成员平等权利的强调,是个体自主的基点。

如果不是这样的话,我们的政治共同体就会变成一个由握有政治强权的人给定的或者强加的政治实体。这是一种现代自由民主政治的说辞。强调公民资格承认问题的政治哲学家如查尔斯·泰勒,就强调在自主的意义上,一个政治共同体构成的个体,“他”必须是自主和平等的,而且构成这个政治共同体的相应的群体(以族群为载体)、族群之间也应该有平等得到承认的权利,“他们”也应当是平等的。所以他认为,在他生活的加拿大,英语区和法语区的公民,他们的宪法权力都应当得到公平的承认。但是,这种承认是有问题的。比如加拿大给予法语区的族群以特殊的宪法承认,就会危害加拿大整个国家的存在;假如不给予他们以特殊的宪法承认,又意味着不尊重他们的宪法权利。这是现代政治结构里强调公民自主时候的一个内在的难题。

但是自主并不因此而被忽视。为什么呢?因为除了政治共同体成员政治资格的平等性所强调的自主含义之外,更关键的是,从政治共同体成员更深层次的人的性质上来看,自主具有更为深厚的支持理由。天赋人权这样一种理念就给予自主理念以强有力的支持。我一出生,我与你、你与他之间并不存在着一种等级性、差异性,并不存在某种特权对谁产生支配。在这样一种情况下,天赋人权论特别尊重在人们的生存权力、发展权力、财产权力、政治权力诸权力不可让渡的情况下,人们必须是自主的,社会也必须尊重这种自主。自主,就意味着权力不能随意支配权利。如果说天赋人权作为一种世俗辩护还不足够维护自主的话,宗教的辩护也许显得更为深沉一些。之所以每个个体都应该是自主的,还是因为创世说奠定了人在来源上的神圣性。神创造人,这样一个为东西方社会共同承认了的宗教信条都认定,每一个人被神创造出来的时候,并没有划分优劣贵贱。因此,从宗教上讲,绝对没有将一部分人确定为奴隶,将另外一部分人确定为支配别人的主人

这样一种结构的理由。

从《圣经·旧约·创世纪》来讲,上帝造人,无论他先造出来的亚当与后造出来的夏娃,他们之间的关系是否是政治关系,仅就上帝造人的事实来看,并没有区分亚当与夏娃政治权力的大小、权力等级的高低。在这个意义上来讲,他们面对上帝是平等的。将这个说法下落到所有人来讲,他们面对神也就应该都是平等的。这是神与人的约定,也是人与人的约定的范本。在中国的神话体系里,女娲造人的故事表述,虽然是先用泥巴捏出人,后来累了,用柳条蘸了泥水甩出人,但并没有确定先后来到世界的人们之间有什么贵贱差异。这个神话,没有说女娲用手捏出来的人就高贵,而用柳条甩出来的人就低贱。因此前者就负责支配后者,而后者就专门服从前者;后者就不能自主,而前者不仅能够自主而且他的专门职责就是支配他人。“神创论”不支持这样的说法。

从自主本身的内在脉络上来讲,天赋人权给予自主以道德哲学的支持,而现代社会的分工合作结构也给予自主以实在的社会理论支持。社会分工需要将占据不同分工位置的人们加以功能划分,但是分工绝对不产生因为人们禀赋了金银铜铁的性质而有贵贱差异的结果。分工持续有效地作用:分工基础上的合作之所以能够达成,要求对任何分工的必要性与重要性加以确认。不来自自主的分工不具有合理性,绝对强制的分工也难以维持长久。从自主的角度上来讲,毫无疑问,现代政治强调每一个公民和构成政治共同体的团体与团体之间,必须是意志自主的、行为自主的。

自主当然有其限度,为什么呢?因为当人类要以群体生活来显示他们在分工合作基础上所产生的政治形态的效用时,有个最重大的问题我们必须面对,那就是自主的个体之间如何有效合作。如果仅仅限于自己自主的绝对权力,人类自主生活就会变得绝对地不可能。从理论上讲,当人类合作的政治生活变得不可能的时候,他们作为类的生存就成了问题。人们必须习于或者要创制彼此间合作的机制,人们必须在权力和权利之间寻求合作的政治基础,这种创制、寻求乃至于习性,就是人类政治生活中得以建立既维护自主又保证合作效率的政治机制的前提条件。正是这种合作机制,在古典的专制政治之下,就催生了不同形态的非自愿产生的政治群体的代表制度;也正是这种合作机制,在现代政治生活中,就促成了设计越来越严密的代议制民主制度。这个时候,自主与代表的关系问题,就成了一个关联在一起的政治哲学问题。

(二)代表

人类社会政治生活中代表问题的出现,在开始阶段并不是一个政治问题,而是一个经济权力问题。对此,马克思主义有一个论证。根据著名的人类学家摩尔

根对原始社会的考察,马克思、恩格斯指出,原始社会后期,由于生产力水平的提高,人类的劳动产品有一些剩余了,部落或者部落联盟里,就有人专门来做剩余产品的交易。这些专门从事交易的人起初还有公心,后来逐渐有了占有剩余产品的私心。于是,因为他们具有剩余产品的交易代表权,就把劳动的剩余产品部分、交易赚取的部分据为己有,从而成为化公为私的权力握有者。这些私有者权力逐渐大了,他们就支配那些最底层的劳动者。那些劳动者曾经是他们要代表的对象,但这个时候他们的关系固定为奴隶主和奴隶的统治与被统治的关系。奴隶主支配奴隶,奴隶完全丧失了支配自己劳动产品的权利。这个时候,奴隶主实际上就是政治共同体的代表者。他们成功地将自己早期从事交易的经济分工代表权力转换为政治代表权力。但这种代表,在古典社会里,是未经政治共同体成员推举而产生的。代表权是在非自愿基础上获得的,由掌控权力的人自认代表。这种政治代表的逻辑是横暴的:我有权力,你没有权力,因此我代表你,你想不被代表,那你就被国家权力镇压。

现代政治所讲的代表,不是这样的。现代政治所讲的代表,第一,在代表性的获得上是有前提条件的;第二,在代表的制度安排上,它是法治化的。那么,人们用什么样的方式来获取代表权呢?又用什么样的制度安排,来显示这种代表不至于从根本上颠覆政治共同体成员的自主权利,成功避免古代专制形态的政治运作方式呢?这就是一个既保证公民自主,而又能使代表真正代表那个自主的政治共同体成员的利益的问题。这是现代政治最复杂的地方。

在政治共同体中,所有成员在当然的意义上都是自主的。在自主的基础上如何产生代表,关键就是要有一个正当的代表产生机制。代表机制的正当化确实是很复杂的问题。我们首先必须确认代表性问题。无疑,人类政治生活一产生,尤其是有了国家建构之后,自主个体的政治代表就是一个严峻的问题。由于人类任何一个政治共同体的成员都不是直接参与政治活动的,因此政治生活就要有一个权力与权利关系的基本建构,还有就是权威与服从的建构。当然你通过权力显示为权威状态,也可以维持你的代表权。但是,这种代表权的认同感是疲弱的。要么就采取对权力进行分割,对权力进行限定,使得政治共同体的成员从内心服从。这就有一个代表权自身如何获得的问题。从人类政治史的角度讲,代表权的正当化方式有三种路径:第一是君权神授论;第二,当神授根据不足的时候,代表的自辩选择的是德性论;第三,当这样一种代表性还不足以支持他统治的时候,他就提出权力论。这是现代政治生活中主流的行动方案或代表机制建立起来之前,代表性自我辩护或者代表性能够获得人们认可的三种路径。

第一个进路在西方中世纪是最流行,即政教合一论。神对人统治的理由就是神的完美性、人的不完美性。人间之城只是上帝之城的摹本,因此,人世间的统治

方式只能依循神之城规则。神授论的代表性辩护,强调一种不变性和世袭性。不变性,就是指神指定了一个人,而没有指定另外一个人。这个是不变的。世袭性与不变性相关。那就是一旦神指定了某个人,他的子子孙孙都可以安享权力无疑。另外一种接近神授论的代表权辩护,就是中国古典形态的天授论。西方的神授论是人格神的授予的意思。神是有人格的,有主观意志的。而中国式的“神授论”则是天授论。我之所以掌握权力,是上天要我来执掌,不是我自己执意要执掌,因此,权力之外的人是不可以挑战我的。无论天授论还是神授论,它们都要维持一种权力握有者自己获取代表性之后的政治秩序。没有秩序要求,掌权者就没有必要进行政治上的正当化辩护。赤裸裸的权力的自我辩护而产生的毛病,就是它对秩序的最低限度的要求,它与混乱相关联。神授论、天授论的这样一种辩护进路,可以为掌权者赢得个人主观霸权之外的客观辩护。中国古代的第一王朝夏朝,就有“夏服天命”的辩护。简单四个字,却把权力正当化了:“夏”,就是作为统治者的主体的自认,“服天命”就是我夏朝服从上天的意志命令规章制度来统治你们,绝对不是我自己擅自占据统治权的。“夏服天命”的辩护,人格神是处于缺席状态的,世间统治者的代表性并不通过人格神来传递,而是通过不言不语的上天来传递的。

不论是天授论还是神授论,都会受到挑战。比如你夏朝说“夏服天命”,似乎为自己找到了一个代表大众执掌权力的坚实理由,但是,你夏朝如何有效证明上天单单授命于你?由于上天乃是不言不语的,夏朝就面临一个必须要辩护而又难以辩护的问题。同时,在朝代更迭的历史进程中,这一辩护也受到质疑。既然权力来自天授,夏服天命,那商怎么代夏而起呢?既然商又服天命,那为什么周又代商而起呢?前者是一个授予主体选择的特殊性得不到辩护的问题,后者是一个权力的世俗替代显示上天授命这个代表性不足以自我证明的问题。

于是,在中国古典政治代表的合法性辩护思路中,周公开拓了另一种代表性辩护途径,叫德性论,即“敬德保民”“以德配天”。我之所以能够代表大众执掌权力,是因为我道德品行比你高,个人修养境界比你高,我的治国理念比你强,我保障秩序的能力比你强,所以我统治你,我代表你——这可以说是中国古典社会里代表性获得的最文明的一个辩护思路了。

但问题在于,无论神授权我进行统治还是我作为统治者具有更高的德性境界,都带有一种粗暴的权力性质。第一,我掌了权,我的任何自我辩护,你大众都不得不承认;第二,我的代表权既然跟大众无关,所以我就可以脱离开大众来考虑权力的行使问题。在这样一种背景下,政治权力与神圣权力、道德支撑其实具有某种可以切割的理由。所以,在现代政治出现的前夜,出现了像马基雅维利那样对权力的自我辩护。干脆就把神授、德性都撇开,政治就是政治,它就是赤裸裸的

权力;只要我有权,你就得服从。在现代政治生活里,专制主义也好,独裁政治也好,禀行的都是赤裸裸的权力论的代表论。这种观念的潜在意思就是,我是在统治你,但我代表你的利益,这种代表权不容置疑,那是我给定给你的。这种给定性的粗暴显而易见,它不是约定性、同意性的。如果是约定性的代表机制,那就大不一样。正是因为握权者给定大众这个权力结构,所以握权者代表大众是不容商量的。这样一种给定性的权力论的代表性获取的辩护思路,实际上就是一个暴力支配论的权力思路。

在现代政治中,上述三种代表性的思路都不是主流的思路。在现代社会政治生活中,代表性的获取,代表的实际状态,在什么意义上可以代表,在什么意义上不能代表,代表的制度机制问题,代表权的交接问题,构成了一幅与古典社会和现代早期阶段不同的画面。

在权力的代表权问题上要强调共同约定性质,代表的一方与被代表的一方都愿意兑现约定。共同约定的代表性就意味着这种代表性对代表者自身必须有个获得代表性的制度过程,对被代表者有一个承诺代表的代表性过程。在这个过程中,权力和权利之间,就有了一个博弈空间。你要掌握权力,你就得对我的权利充分尊重。如果你不承诺权利的优先性,而只注重权力的支配性,在权利与权力双方的政治博弈里,你就无法获得代表权。这种约定在选举民主制度中得到了最为鲜明的体现。像俄罗斯政治家日里诺夫斯基,在其表达政治理念的著作中,非常狂妄地想代表整个俄罗斯民族,并引导俄罗斯进行世界扩张。俄罗斯人觉得这个家伙太狂了,不能将权力交到他手里。于是,俄罗斯的选民拒绝将选票投给他。他得不到与选民约定的代表权的机会。在美国2002年两党的党内总统候选人选举中,戈尔本来是很有希望的民主党党内总统候选人,但在党内竞选的时候,他号叫了一个“Yeah”,并将手臂很有力量地一收,就此断送了他的政治前程。因为这使美国公民觉得他的性情太狂暴,不足以担任国家领袖,觉得他没有获得代表权所必需的、最基本的心理准备。正因为如此,获得承诺的共同约定过程,一定需要一个现代的选举制度。选举,是代表一方与被代表一方双方约定的一个过程。

当公民们在大型复杂社会里没有办法在自主者之间各自分散的情况下做出统一的政治判断的时候,代表权问题就是一个严峻的问题。当人们对代表权的政治博弈制度熟稔之后,代表权获取的制度安排也就相应做出来了,人们就得进入一个技术化的操作过程。这个时候,政体选择成为关键。人们必须在直接民主制和代议制民主制之间做出决断。由一些相对具有政治才能,对公共权力、公共运用有一种政治承诺,同时与公民们有一种约定而愿意承担公共责任的政治人物,通过一个政治选举过程,与公民们也就是与政治共同体的成员们达成契约,来代表他们行使国家权力,这就是代表权制度安排上的代议制度。在直接民主或大民

主条件下,政治共同体的成员直接当家做主,他们似乎根本不需要任何人来代表自己。他们直接对共同体的政治事务表达意见并做出决定。但是,比较而言,每个人直接进行政治决策,会导致政治决策效率下降、政治能力下降、政治共同体运作绩效下降。这是高调民主或直接民主最大的缺陷。

代议制民主制的安排,可以简单地表述为,行使民主权力的一部分人,是处于少部分人代表多数人的状态。这种代表机制:第一,是以权利政治作为基础的;第二,是以制度取向作为导向的;第三,是以限制国家权力,公权公用作为权力指引的。在这三组限定权力的制度安排之下,依照人口比率、区域划分选举代表,成立国家权力机构(议会),并设定国家立法机构、行政机构、司法机构,即三权分立制衡的国家机制,从而使得代议制民主制成为一种经由同意统治的最不坏的制度。“Government by Consent”,即一个经由同意的统治,就使得整个代表机制完全不同于古典社会,尤其是专制集权制的那样一种政治制度的选择。代表权乃是一种经由同意的权力,而不是横暴的权力。

但是,这个时候问题又出现了。又出现什么问题了呢?如果我们要选出一个代表国家权力的代表来,被选举出来的代表获得选举者的承认是最为关键的。但获得选举者承认的国家权力机构,是一个什么机构呢?从当然的角度讲,它应当是一个对政治共同体所有公民和所有事务都具有适应性的原则制度空间,而不能是一个在政治生活当中事无巨细地给我们规定得很好,因此我们完全不用思考、不用协调、不用操心吃喝拉撒睡的具体琐事的一种政治精细安排。正因为所有政治制度的安排都带有强烈的原则性,那么在具体事务上,局部的公民个体和公民群体,他们应当有其特殊的活动空间。而且我们还得承认,选举者与被选举者之间、代表者与被代表者之间,即国家与公民之间,是存在不一致的,甚至是存在冲突的。当公民对国家发生强烈的意见,而要采取政治行动的时候,国家与公民之间的同意关系就有修正的必要了。这个时候,政治哲学意义上的合法与反抗问题就摆在了我们的面前。

三、合法与反抗

(一)合法

合法有两个含义。一个是从承认现成政治制度的正当性角度来讲的。我们的行为合法,意思即是说我们的行为符合现行政治制度制定出来的法律规则。这样一种行为合法,不是我们这里要考察的核心。我们作为一个政治共同体的成员,承诺政治共同体的一些基本法则,并以法律的基本形式把它们稳定下来。因

此,我们政治共同体的成员,就有义务按照所达成的法律条规来限制我们的行为。这似乎有点天经地义的感觉。但是,政治共同体的法律规则限制人们行为的同时,时迁世异,法律规则渐渐滞后,政治关系在发生改变,利益关系在重组,权力结构也在发生变化,既定的法律规则不尽适合变化了的时代的需求,如果仍然将人们的行为强行地约束在原来的法律框架内,法律就成为压制政治共同体成员的工具了,公民的守法就变异为自觉接受政治法律压制了。因此,法律条款的落后随时要通过立法机构的政治博弈,以便改善法律条规对政治共同体成员的保护与约束方式。在法律随时都发生着适宜与不适宜的交错情况的条件下,我们对法律应采取什么样的态度呢?

实际上,这个时候相应于我们行为的合法含义,合法的第二个含义就显露出来了。合法之谓合法,不仅是相对于现成法律而言的行为之中规中矩,而且是相对于人们是否愿意将自己的行为约束在他们发自内心认同的法律条规之下而言的。于是,对政治共同体的成员来讲,法律本身的合法和权利本身的正当性问题就提出来了。人们行为的合乎法律规定,仅仅强调的是人们对法律制度的认可。这只是个法律判断的问题,而不是政治抉择的问题。就后者看,政治的合法性更强调的是,共同体成员对共同体本身,尤其对作为现代共同体的组织建构——国家、国家法律和国家公职人员——来自内心的一种因认可而产生的合法性问题。

这个时候的合法性问题,就与我们行为是否合乎法律完全是两个范畴的问题了。合法性问题涉及两个层面的问题,一是涉及一个法律是否正当的问题,二是涉及一个人们是否认同的问题。这个就有一个从正当证明(Justification)到正当化(Justified)的进展问题。正当化论证和正当化就是对正当性资源的有效聚集。只有正当的,才为政治共同体成员所认可;只有进行正当化的论证并达成正当化的结果,合法的问题才能算得到解决。

经由同意的统治需要一个证明其合法的理性基础,这就需要一个政治实体的成员具有公共理性。按照罗尔斯撰写的《公共理性新探》所讲的,只要一个国家的统治者想大权不旁落、避免紊乱、维持统治,不论这个国家是属于民主政权,还是属于专制政权,他都会追求公共理性。为什么?因为他要保障社会秩序(Social Order)和政治秩序(Political Order),并在社会秩序和政治秩序都得到保障的基础上维持统治。正因为如此,无论传统的专制政权还是现代的民主政权,它们都要求政权本身有理性支持、道德基础,能够正当化。你作为统治者要聚集道德资源——这是个权力合法的主观选择,这样你的国家才能避免被颠覆的结果,你也才能避免社会紊乱、持续动荡的状态。如果缺乏起码的公共理性、底线的道德基础,即没有一个正当性的证明,达不成正当化的结果,那么,合法的目标就成就不了,这个政权就会持续动荡,频遭颠覆。

今天非洲许多小国家就是因为国家的正当性资源不足,公民对国家拒不认同。有的非洲国家军事政变频频发生,军队随时可以推翻政权,军队首脑随时可以宣布自己做国家元首。像索马里,常常充斥着部族仇杀,部族与部族之间进行血洗和灭种。非洲国家的政治理性程度低下,国家的道德基础非常脆弱,国家的正当化程度就显得不够。当一个国家的权势者,虽然不被共同体成员所承诺、所许可、所认同,但还是随意声称自己代表国家、代表大众、代表共同体成员,随意支配国家权力的时候,动荡和颠覆的命运就内在地潜伏在政治共同体的运作过程之中了。这也就是罗尔斯所强调的,当一个国家政权缺乏理性基础、道德支持的时候,它最想追求的是稳定,但是它最难达到的目标也是稳定。国家的稳定,是在正当的、道德的基础上才可能达成的。越是正当的国家权力,就越是具有雄厚的稳定基础,也越是具有权力维系的合法性资源。这种正当性,实际上就是与一个社会正义的状态密切联系在一起的。这个问题,只有从现代政治的角度才能够获得解决,而从传统政治的角度是不能获得解决的。因为传统政治没有一个稳定的社会制度的平台,以便获取政治共同体成员对它的政治制度安排的承诺与认可。在这个基础上讲,现代合法性基础上的政治认同,尤其是国家认同(National Identity),是个非常关键的问题。

国家认同的问题,可以说是现代的国家政治建构面临的最严峻的问题。国家认同,在某种意义上就是国家权力体系是否具有丰厚的合法性资源的问题。最近,著名的国际政治理论家亨廷顿写了一本书《我们是谁?——美国国家特性面临的挑战》。这本书试图要解释的一个核心问题是什么呢?就是美国的国家认同问题。我们在分析中国的国家认同之前,先来看美国的国家认同面临一些什么问题。国家认同的问题本身,就是对国家具体合法性资源有效聚集的问题。美国这个国家,我们称它为什么?大家读了政治科学就知道,美国是一个多民族的国家,尽管盎格鲁-撒克逊人占了国家总人口的绝大多数,但少数民族集群极多,尤其是美国白人和黑人的关系问题鲜明地显示了国家认同中的族群差异问题。在族群结构上,美国人自称有超强的融合能力,因此人们将美国称为“大熔炉”(the Melting Pot)。但是,从美国的政治结构上看,美国分为50个州,空间结构上差异非常大,而且族群差异性也非常强。美国的原生社会政治结构,是各有利益企图的13个州的代表在宾夕法尼亚聚集讨论国家原则的建构结果。当时,各个州利益的最大化,成为它们加入合众国的条件。这个合众国可以说是由乌合之众组成的。在合众国基础比较稳定、国家的现代化发展相对令人满意的情况下,国家的认同似乎不是一个需要人们认真对待的问题。问题正是因为美国是一个新兴的、历史并不悠久的国家,尽管有一个相对可靠的政治制度平台,但不同地域、不同族群的人之间的深刻分歧还是很难弥合的。美国这个大熔炉,并没有能够把族群差

异和地域差异完全冶炼成一块整块坚韧的钢铁。像加州这样极为发达的州,作为美国最具有经济实力的州,就有像加利福尼亚独立党这样的明确要瓦解国家的政党组织。而受美国托管的波多黎各,为了自己的独立政治地位,进行过全民公决。波多黎各的公民们,起码目前还不愿意改变托管地的位置,而成为美利坚合众国的第五十一个州。但从内部来讲,美国确实有分裂的可能。

美国之作为一个国家陷入国家分裂的可能,从外部来讲,是因为它的托管地给人们一种独立政治实体的欣喜感。从内部族群的结构上来讲,白人种族主义、少数族群的族群文化,在蚕食统一国家的政治文化基础。在这种情况下,联邦各个州以自主所体现的天赋权利来实现自己建立独立国家的愿望,或脱离美利坚合众国的危险一直是存在的。所以上个世纪90年代后期,美国有一本畅销书,书的名字就叫《美国会分裂为50个国家吗?》。这种国家认同的合法性危机在美国一直存在着。而就美国的社会阶层结构来讲,上层富人和底层穷人之间,对国家权力本身如何保障自己的权益,具有强烈的分歧。美国的财富越来越集中在少数人的手里,大多数贫民越来越陷入相对贫困状态。这使得美国国家对自己政治共同体成员的普遍保护功能受到了挑战。因此,亨廷顿正是在这样一种国家合法性危机的状况下,不断地反思美国的国家认同会不会对美国国家的政治结构发生一种颠覆作用。因此他写作了《我们是谁?——美国国家特性面临的挑战》,试图解释国家对成员与族群的代表性具有整合国家的、不可替代的功能。

用这样一种分析思路回过头来看我们中国。尽管我们有长达五千年之久的政治史,我们是一个文明非常悠久的古典国家,但是通过分析,我们知道,中国这样的古典国家可以被称为一种什么国家?文化国家(Cultural State)。中国古典国家自我维持延续的政治文化机制就是“夷而华者华也,华而夷者夷也”。野蛮人因为认同中华文化而变成文明人,中原人如果认同了周边少数民族的文化就变成了野蛮人。这样一种“国家”认同就是文化认同。文化认同成为中国古代国家成立和延续的基础。而现代国家认同是什么样的认同?是政治认同。只有在政治认同的基础上,即在政治共同体成员认定国家代表了成员们的共同利益的情况下,国家才具有被认同的前提条件。我们中国要由文化国家转换成现代民族国家,国家认同问题是一个严峻的问题。今天,我们中华人民共和国这个政治共同体的成员,怎样承认国家共同体的合法性,国家如何聚集正当性资源,从而使得国家认同问题得到解决,这是我们面临的一个重大问题。假如我们对国家的政治认同是面对 motherland 而来的,面对 state 的时候缺乏认同感,国家的合法性问题就没有得到解决。近代以来,中国国家的政治性认同,对国家合法性资源的有效聚集,主要是来自 motherland 和 state 两者的一个综合结构。但是我们知道,面对这块生我养我的土地,面对我们对祖国的热爱,并不直接地就可以连带出我们

对这块土地上所建立起来的国家政治结构的认同。因此,切割两者,将对祖国的认同还原为文化认同,将对国家的认同还原为政治认同,就是我们中国人今天要面对的政治转型的紧要问题。

(二)反抗的三种形式

从政治哲学上来分析,社会政治反抗的形态是多种多样的。现代政治哲学理论所分析的反抗,从类型的意义上可以归纳为三个:第一,有某种造反(Rebellion)的意思;第二,被称为革命(Revolution)的形式;第三,是一种公民不服从(Civil Disobedience)的形式,公民不服从,有人把它翻译成公民的非暴力反抗。

在现代国家的政治生活中,公民们的反抗是普遍存在的。公民们的反抗基于的原因和理由总是具体而微的。但是概括起来不外乎两个方面。其一,普遍公正的达成,对任何大型复杂的政治共同体都是非常困难的,只要是在差异性基础上形成的社会现实中,公民们的处境总是不一样的,为了实现他们心中期待的公正状态,反抗行动就有了理由;其二,政治社会在约定政治权力结构的时候存在着一种分离,这种分离是导致公民反抗的现实原因。在建构政治社会的时候,有一种分析上和理性上的平权作为预设前提,但这种平权与事实上的不平权是联系在一起的,因此“理论上的”平等与“事实上的”不平等也就成为公民反抗的理由。从反抗的连续性上讲,历史不平等基础上的反抗理由,会成为现实不平等反抗理由的催化剂。由于历史“约定”的时候人与人就是不平等的,重新约定本身就必然是反抗的结果,而不是施舍的产物。比如美利坚合众国建立的时候,哪有一个黑人代表——今天鲍威尔做完国务卿,赖斯又跟着做国务卿?那时黑人是奴隶,是从非洲贩卖到北美来的,他们根本没有公民权利,根本不是政治共同体的成员。现在他们已经成了政治共同体的平等成员了,那么美国原来亏欠了黑人,这个国家就应该干什么?还债。这就是历史的不平等对现实不平等的一种催化。在美国,规定一个机构雇佣黑人的比例,实际上是超过黑人在美国人口当中所占有的比例的。这就是美国国家共同体对黑人所存有的罪感的体现。这就是对历史不平等的矫正。今天,反向歧视被人们接受,道理也就在这里。正是这两个原因,使得政治共同体由国家内部、公民个人,到公民团体,再到族群的反抗活动,会持续不断。

1. 造反与革命

简单地讲,造反的特点有三个:第一,它带有对自己不公平处境的一种冲动性的抗拒特点;第二,它诉诸的是以暴易暴;第三,它的结果是对原有秩序的颠覆,而不是对公平秩序的建构。因此,造反的结果并不是实现平等,而是颠覆旧的政治秩序而已。如果说这三个特点体现了传统式造反的结构性特征,那么,现代造反则是因为制度供给不足,法律约束乏力,使得集群性反抗无法控制的时候出现的

政治行动。比如说美国洛杉矶黑人暴动。黑人觉得自己的权利遭到漠视,大家便起来砸商店,烧轮胎,攻击警察。造反给人一种暴力发泄的畅快,但是这种造反行动,并没有帮助解决造反者所不满的政治权利的不平等。

现代社会政治活动中,反抗最主要的、最暴烈的形式是革命,革命和造反是不一样的。

著名的比较人类学家许烺光就讲:中国历史上从来没有革命,只有造反。农民的社会政治反抗形式就是造反,农民不可能革命。为什么这样说呢?因为革命是一种现代行为。革命具有特殊的现代气质。第一,它以其组织特点显示出现代性。革命通常是由精英来组织的。革命精英可以说有两种,一种是观念精英,一种是行动精英。对现代革命的理论建构最庞大、最系统,影响最广泛、最持久的是马克思主义。它对现代社会革命的精细论证,对阶级、阶层、集团之间的冲突的巧妙分析,对革命与革命政党的设计,都超越了现代相关论述。它在理论上的一系列论证,由革命的行动精英与革命的实践相结合,就发生了人类历史上最为壮观的社会政治革命。这就是我们所熟知的20世纪革命史。从革命的世界历程上看,俄国人列宁把马克思主义在理论上申述的资本主义发达国家共同革命,社会主义才能取得胜利的结论,转变为在帝国主义的薄弱环节首先取得胜利,俄罗斯革命因此取得了胜利。中国的革命精英,如毛泽东一辈的革命家,他们既是观念精英又是行动精英。他们将马克思主义普遍真理与中国革命实际情况相结合,开辟出了一条从农村包围城市的新民主主义革命的道路,经过艰苦的革命历程,最后也取得了革命的胜利。革命的组织化、精英化特点,由此可见一斑。第二,革命是一场社会政治运动。这场运动,是既由有理想、有追求的革命领袖领导,又有革命群众积极参与的浩大的社会变迁。因此,革命所付诸的暴力,不是简单的群众暴乱,而是对某种政治目标的执著追求。革命的结果是要实现一种社会政治的公正状态。革命不像造反那样,仅仅造就一个新的等级结构,对原有的社会政治结构没有什么改进。社会公正状态的追求,使得革命所导致的结果是一种什么结果呢?是社会政治结构的更新。第三,现代革命具有可控性。现代革命是一场急风暴雨式的社会政治变迁,但并不是一场单纯的社会政治动荡。革命的可控性从几个方面体现出来:一是它的组织性;二是它的目的性;三是它的有序性。有序性在于革命的推进是在革命目标的指引下逐渐前进的。革命的进化主义特色从它的远期目标与近期目标的辩证关系上可以非常清晰地得到认识。革命的外部社会特征似乎是混乱的,但革命的内在进程则是革命领袖控制着的。

2. 公民不服从的理由

我们从现代性的角度分析现代政治的合法与反抗的要素,着眼点并不在造反和革命上面。我们分析反抗,重点落在公民不服从上面。公民不服从,就是公民

对国家法律和政府政策的抵抗。公民不服从的理由,可以说有三个方面。

第一,公民的天赋权利。这是他们具有反抗国家有组织约束的最深厚的理由。一旦国家或政府对公民们的生命、财产和自由构成威胁,公民就有对国家表示不服从的权利。在现代政治的背景下,国家权力一经建构起来,它没有任何理由来抢夺和侵害公民们的生命财产和自由这个权利底线,人权(Human Rights)这个底线是国家绝对不能突破的。当公民意识到权利底线受到侵犯的时候,他们就有不服从的要求。对于这一点,罗尔斯有专门的分析。公民的自由权利使得他们享有一重自由:其一,公民是自由的;其二,公民有向国家提出任何要求的权利;其三,公民有要求国家满足他们要求的权利。这是公民是自由的三个标志。凡是公民的自由受到伤害,公民就有不服从的权利。

第二,公民的自由意志。这是更关键的理由。对我们公民来说,面对权力意志的时候,如何才能捍卫我们的利益呢?这个时候,卢梭的公意的问题就凸显出来了。只要有这样的一个群体,他们认为他们的群体利益受到了伤害,他们就有不服从国家法律的自由意志的权利基础、公意基础。公意是现代政治的一个典型的论证。它跟众意不同。公意的形成建立在公共意志的基础上。人们判断某种国家政治行为会对某一群体加予伤害,那么这一行为也就会在另一时间对另一群体加予同样的伤害。因此,现代的公民就有权非暴力地反抗。结社自由、示威自由和集会自由,等等,实际上就是公民自由意志的现实体现,是权利对权力的约束。这是现代政治的精髓。当然,公意并不是一成不变的。当公意要重新约定他们的表达方式而国家权力没有要求公意进行改变的任意理由的时候,公民以集会、示威、游行的自由实现其自由意志,乃是表现公民作为政治共同体的平等一员的一个重要指标。

第三,公民的政治权利。当一种公民行动以公意的形式表现出来的时候,法律本身就只能显现为一种什么状态呢?法不责众。为什么说法不责众?因为“众”是公意呢!在法不责众的情况下,公民的不服从诉诸激烈的政治反抗的时候,原来有效运行的政治结构的功能就显得穷尽了。这个时候,就有了一个历史契机。什么契机?重订政治契约的契机。公民使用一种和平的手段,而不是对政治共同体进行颠覆的手段,来实现政治改革和政治稳定,从而使政治共同体本身保有维持这个政治共同体所必不可少的活力。一个政治共同体究竟是不是一个健康的政治共同体,在很大程度上要求这个政治共同体必须从宪法的角度来肯定公民的不服从,或者肯定公民非暴力不合作的天然权利和天然正当性。否则,不健康的共同体一旦形成,公民们的权利可能会不断地流失,而国家的权力可能会不断地增大,到最后,整个的国家权力会成为约束公民的权利的一个组织结构。那就丧失了现代国家的本质特征,也丧失了现代政治共同体的组织特质。在

这个意义上,我们可以看到,现代政治一经分析,它有一些在基本结构上一致的地方。

四、普遍与特殊

(一)现代性政治的普遍主义特征

从理念上来讲,可以用四种主义来认识现代政治的普遍主义特质。首先是理性主义。人们相信理性的力量,只要我们付出理性的努力,粮食会有的,面包也会有的。这个世界的未来比今天会更好,人们对不断地向未来的理想目标逼近充满了信心。其次是进步主义。人们相信这个世界是向前发展的。用马克思主义的话来陈述,就是波浪式前进、螺旋式上升。再次是启蒙主义。人们要告别中世纪的神学蒙昧,必须假设人们逐渐通过科学的方式、理性的方式、进步的方式,使得这个世界总显现出敞开和必然要敞开的那种状态,而不是这个世界完全处于不可知当中,要靠神启。启蒙主义假设了在蒙昧中的人和先知先觉中的人之间相互的启发和互动关系。当然,反启蒙主义者也非常拒斥这一点,认为假设的那些蒙昧的人其实并不蒙昧。毛泽东就曾经愤怒地讲过一句话,叫做“高贵者最愚蠢,卑贱者最聪明”。最后是普遍主义,即假设这个普遍世界的理念,从本体上、从价值上、从规范上、从程序上都有一个普适的标准。所以普遍主义也叫做普适主义。普遍主义是从它的一致性上来讲的,而普适主义则是从它全球空间的适应性来讲的。他们都相信,这样一套理念、这样一套制度和这样一套方式具有跨越时代、跨越文化、跨越民族的普遍有效性。马克思主义其实比现代性政治流行的自由主义还更自信,因而被宣称是放之四海而皆准的真理,不仅放之四海而皆准,而且是真理,前者强调它地域的普遍性,后者强调它唯一的正确性。它带有强烈的现代性政治的精神品格。

现代性政治的实质观念构成也有几个方面。第一,个人主义与集体主义处于对峙状态。当然,个人主义是主流,个人主义既是一种世界观,也是一种价值观、一种方法论和一种生活方式。个人主义首先假设人们只能从个人出发来认识世界,而不能通过一个抽象的集体来认识这个世界。所以它在方法论和世界观上与集体主义是对峙的。它认为这个世界唯一存在的也不可跨越的是个人价值,而不是一个抽象的集体价值,就连申述集体主义的马克思主义也强调,它反对抽象集体。个人体系是一套发达的意识形态体系。集体主义同样是一种意识形态主张,它强调,一个孑然孤立的个体靠独自一人力量不可能活得下来,我们一开始就不可选择地活在一个文化氛围和族群世界中。但集体主义在最后的解释上,还是

不能排除个体。

在两个极端之间,个人主义从某种意义上说,更贴近于生活层面,而不是某种抽象的价值主张。集体主义则更逼近于某种价值主张。换句话说,个体相加是什么状况呢?不是一个原子性的、散装的个人集合体,而是一个有机群体。但有机群体的价值如何在每个个体里得到认同和辩护,这其实是一个麻烦。集体主义没有解决这个问题,所谓原子性的个人主义也没有解决这个问题。现代性政治在这个问题的解答上带有某种含混性。这个含混性就是它的趣味所在。

第二,现代性政治主张平等主义。在上个世纪末期,中国的自由主义和新左派对此有过激烈的争论。当时李泽厚有过非常简明但也非常糊涂的概括,他说自由主义就讲自由,而新左派就讲平等。这个概括实际上是不对的。因为平等既为新左派所强调,也为自由主义所重视。二者的差异在具体追求一种什么样的平等。在我们谈论国权高于人权或主权高于人权的集体主义思路中,我们认为的平等主义首先是族群的平等、国家的平等,然后才是个人的平等。个人主义的主张和方法论则认为个体平等才是真实的平等,而不保障个体平等的集群平等是没有意义的。

平等首先是来自个人的价值还是来源于集群的价值?在现代性政治中,平等主张之间,实际上也有—种对峙感,而且在起点的平等、机会的平等,过程的平等、结果的平等之间,人们占据不同的端点而提供了现代性政治制度方案的不同拼盘。社会主义许诺最能达到平等,但斯大林式的社会主义除了许诺抽象集体化的平等,并没有使国家的主人——人民——的平等真正地落实到每个公民的日常生活当中。真正的平等必须在宪法、部门法和日常生活中得到共同的肯定。在国家依法保证公民平等的时候,这种平等不是国家或者政府赐予公民的,而是公民限制政府权力而自有的。这样的平等才是真正的平等。政府赐予的平等是可以收回的,斯大林式的社会主义就是这样。这种体制下是容不得批评的声音的,政治的愚忠成为人们自然的倾向。这种倾向是否会出现问题呢?回答是肯定的。但是,按照卢梭关于现代性政治的观点,爱国主义是公民的第一美德,如果我们不爱这个国家,那谁来保护我们的平等呢?于是自由主义的平等观又有点张皇失措。所以现代性政治真是一道难以享受的圣诞大餐。

第三,现代性政治徘徊在革命与改良之间。改良主义的另一极端是革命,与革命相对的温和改善就是改良。在革命的氛围中,反现代性政治主流取向的革命政治,特别强调改良政治的糟糕。抛头颅、洒热血的革命政治特别具有诗意。在现在的巴勒斯坦就可以体会到这种氛围。在巴勒斯坦,人们反正是活不好,十八岁的花季少女在我们这里正在迎接英俊才子的追求,而在那里却活不下去了。那能干吗呢?去做人肉炸弹。随着身体的粉碎,所有的诗意散漫到政治空间中。这

种不计代价的牺牲,是很具有诗意的。但今天在我们这里,这是不可能的。在充满生活情调的政治替代解放政治之后,改良的情绪支配了整个社会。这时,那些高层政治人物的政治神经质已经变得多余了,革命时代的政治所追求的结果已经没有共鸣了。改良得到社会各方的认可,只要能实现自己愿望,大家都皆大欢喜。改良主义是在和平时代与战争年代之间的现代性政治短暂的非常状态之后,长时段主宰现代性政治的一种实质结果。

第四,自由主义与反自由主义不断争论。今天自由主义无论在西方还是在中国都有点声名狼藉。在西方,因为谈自由主义的大师太多了,一般人谈论自由主义就会成为小丑。在西方根本不需要一般人谈自由主义,勉强谈,人家就觉得你是在狗尾续貂。而在中国,谈论自由主义往往与两种东西联系起来。第一,自由是自由散漫,不讲纪律。毛泽东在反对自由主义的时候就说,自由主义就是不讲纪律,想干啥就干啥。这种主张实际上是从孙中山那里来的,孙中山早年批评国民党的党内同志,跟毛泽东的这种主张是一致的。党内只能有小自由,不能有向党要自由的大自由,党必须要有铁定的纪律来约束党员,所以我们一直强调团结的重要性。但实际上,自由首先需要一个纪律的平台,人们的不同意见、不同愿望、不同主张可以不通过枪炮的肢体语言来解决,而通过谈判和互相妥协,最后达成和谐。这种自由实际上是最讲纪律的,我们中国人误会了,以为自由就是散漫。第二,自由不能挽救国家。似乎自由了,国家就没希望了。其实新兴国家的形成,并不见得跟自由相矛盾。因为一个现代国家就是要保障它的公民自由,只有这样,它才能获得公民发自内心的支持和赞扬。公民的内心信仰建立在捍卫自己利益的政权和国家所采取的国家行为和政府行为之上。这一点上,现代性政治对自由主义的批评和拒斥形成了一个现代性政治主张的实质性焦点。一切理念批判和制度批判,实际上都落脚到自由的理念是否具有普适性的问题上。其实我们需要特别强调,即马克思主义的主张也特别强调的,我们要从必然王国迈向自由王国。迈向社会主义生产方式是一个迈向之一,但是这样一个迈向意味着马克思主义也不排斥在现代性中阐述的一种自由价值,只不过是实现自由的方式不同而已。通过现代性政治空间结构的实质性理念主张和结构主张,我们可以看到,尽管现代性政治的方案差异很大,有所谓“诸神之争”的概括,但实际上“诸神之争”,不是价值原点之争而是方案的具体设计之争。当然这个方案具体设计之争带来了19世纪和20世纪人类巨大的流血冲突,绝对不是什么简单的试验。

现代性政治既给人类带来了巨富,也带来了罪恶的政治形式。在人类历史上,现代性政治既给人类巨大的期望,也使人类陷入痛苦的深渊。所以现代性政治可以用三个字来形容:复杂性。那这样一种复杂性政治有没有一个基本一致的价值理念、制度建构和生活方式要求呢?根据我们对其结构进行的简单描述,我

觉得是有的。现代性政治确实有它不同的历史来源,也有它现实的条件支持。从观念上来谈历史来源,现代性政治主要来自古希腊的理念世界和现实世界的设计——这是柏拉图传统,更来自自然而然形成的传统对一个自由规则世界和现实世界的设计,同时还来自中世纪基督教建立的千禧王国。所以它的来源非常复杂,既有神学因素,又有世俗因素。

而从制度设计来说,有古希腊理性政治的设计,也有罗马法的传统,更有基督教对现代国家的一种尝试。所以现代性政治绝对不是一蹴而就,在西方突然诞生的。当然,现代性政治还有它遥远的东方回声。我们可以在民主政治的行政效率的背景板上看到东方的线条,即治理有序的专制理念。并不像某些人认为的,民主政治是西方的东西,所以可以用东方性来对抗西方性。国内的左派都是这样认为的,因而他们谈历史主义。实际上,人类的政治生活在现代性那里,实行了、实现了政治千年难题的某种人类政治智慧的集大成,根本没有必要去辩论现代性政治有没有中国因素。

现代性政治在向全世界推进的过程中,它的现实因素也非常复杂。现代性政治的一个强有力的推动力并不是政治而是经济。市场是最强有力的动力,现代性政治向前推进最重要的是,它本身要求的那个工商社会的工商哲学所挟带的市场力量一定要打破地区市场走向全国统一市场,再从全国市场推进到国际市场。这一点是势不可挡的。我们国家在全球化当中实际上是得到好处的。那种不是极度主张反而拒斥全球化的人,以为自己是在捍卫国家利益,这实在太具有反讽性了。我们今天对市场力量的认可,实际上是因为我们发现它确实可以给人类带来无尽的财富,也会因为财富而带来无尽的冲突。这些复杂的市场结构因素,继续挟带不可阻挡的力量而推进现代性政治。它是我们情感上无法拒斥的。

现代性政治也确实在努力刻画一个人类未来必定要进入的千禧王国,或者叫共产主义社会。这个理想王国的主张使我们不断地去改良我们的现实世界,而满足理性主义、启蒙主义、进步主义、普遍主义、个人主义、改良主义实质和结构的要求,把它推进到我们以为会令我们更满意的境地之中。当然,现代性政治还有一个令我们比较伤感的推动力,那就是暴力,尤其是国家暴力。安东尼·吉登斯的一个简单概括就是现代性关键是战争的工业化。这样一种战争的威胁成为人们追求千禧王国过程中的恐惧。但同时,战争的需要也给工业发展提供了巨大的动力。而战争的正义与非正义,也很难判断。当我们用自由主义的眼光来说明美国打伊拉克的时候就说过去了。自由主义的国际政治特别强调主权和人民选择,而萨达姆无论如何都是百分之百当选的。现代性政治借助暴力这一点,有时确实令人惊恐。这点上,现代性政治的普适性不是一种可爱的性格而是一种可信的性格。

中国才实行现代性政治三十年,但这三十年带给了我们强盛的国力,给予了我们巨大的鼓舞。而另一方面,现代性政治也确实带给我们对未来的忧虑。强烈的企盼无数次地陷入绝望的境地,这就是现代性政治。它的普遍性使你无法拒绝。马克思在《共产党宣言》里也已经讲了,任何民族要想生存,就不能拒绝资本主义,而资本主义就是现代性政治的典范形态,社会主义则是现代性政治的转换形态。

(二)特殊主义取向的中国认同

面对如此复杂的现代性政治,我们中国人 19 世纪以来全面地接触西方的现代性政治,一开始就陷入了矛盾的境地。晚清时期我们有三重割裂。第一个割裂是价值主张与事实之间的割裂。我们想以儒家价值来对接西方的坚船利炮,这是把现代性政治实行第一重切割,价值观念与事实世界处于不相干的状态。中国人总想学到西方的坚船利炮,反过来把西方的民主政治摧毁掉。但实际上儒家价值能否带来坚船利炮呢?一百多年的时间证明,这不太可能。

第二个割裂是整个制度主张跟器物的现代化错位。在制度世界中我们一直想用春秋礼法、直接民主来建立现代性王国,我们习惯于对自由、平等、博爱等普遍主义的主张换算成中国传统或中国化了的西方形态来作为中国的东西以应对现在的挑战,也就是用国情的来应对普适的挑战。因此,中国的制度应当说是中国现代化或者说是中国现代性政治认同的肠梗阻。中国的政治改革走到今天,实际上已经形成了严重的改革痔疮。而一批自认为能够捍卫某种传统意识形态的教条并为此而自鸣得意的人上,与那些希望中国制度能够突破平静的人近年来形成的尖锐对立,对经历了改革三十年的人来讲,有时候会显得惊心动魄。制度世界的主张与生活世界是脱钩的。我们的私有产权虽然被承认,但我们的部门物权法迟迟通不过。虽然宪法已经承认了私有财产法的合理性,但物权法又同样保障国有财产、集体财产、私有财产,那就被某些保守的人认为是违背了宪法。

第三个割裂是晚清以来我们生活世界的两极分化。这又刺激了公共生活的两个极端。一个极端是私密化,另一个极端是公共化。实际上,私密生活和公共生活都归咎于公共生活,也是非常危险的。但另一方面,私密化的生活是否值得赞赏呢?今天我们谈论中国的政治生活,谈论我们的国家领导人,我们宁肯在手机短信上、餐桌上来谈论也不肯把它当作公共话题来议论。比如我们要评论一下我们的国家领导人、政党领导人,很多人都表示愤慨:那个官员这不行,那个官员那不行。那你有什么了不起?其实我们也没有什么了不起,可我们就是要评论。

我们不能将公共生活私密化当作一种有趣的事。那样的话,国家就不了解公民的真正愿望。那样对国家集中政治资源是极端不利的。极端公共化和极端私

密化都是极为危险的。要在私人生活和公共生活之间进行恰当的分界,公民一定要有对国家政治生活关注的热情,但又不能关注过度。而且公民一定要有自己的私密生活。国家不至于24小时监视你,这样既浪费资源,又导致公民内心对国家的拒斥。

中国由于发生这些错位,自晚清以来,就形成了历史主义或者说特殊主义,拒斥现代主义或普遍主义政治。这种拒斥,最关键的就表现在国情论上。国情论当然有一定道理,任何国家的发展都一定有自己的文化脉络,都具有不可破坏的内在文化价值体系的制度安排,当然也有自己的文化生活。我们站在普遍主义的角度,比如在理念和制度上为现代性政治辩护,我们会发现最爱国的可能不是我们的大脑,而是我们的中国胃,我们要吃中餐。这样我们就会发现把普遍主义推到极端或是全盘西化的无比荒谬。我认为那是对自信的轻蔑,不可能有这种主张。这里只不过是谈在制度理念、基本价值上对现代性政治的认同,而不是一定要强调在现代性政治的认同上像迈克尔·杰克逊那样把自己全身漂白。我们没有必要,也不可能。

我们的国情论主要还是担心我们的公民素质能否适应假设在理性主义基础上的普适性政治,有没有那种政治行为能力。比如,我们以国情论来担忧,如果实行投票,我们国家会陷入一种非秩序的混乱状态。我敢担保,这可以放心,绝对不会,因为一个人可能在四年的任期内误投某人的票,被投票者没有实现自己的许诺,那四年后该投票者无论如何也不会再投该被投票者的票。而至于一个公民对自己利益的判断是否具有天生的敏感,可以说,哪怕是斗大的字不识一个的农民,他对自己利益的判断也是准确的。认为没有文化的人就不知道自己利益所在,那是一种政治权利握有者常常以为自己才能判断政治利益,而对普通公民的判断力掉以轻心的结果。

国情论还担心我们用中国大一统的政治传统来对接自由、民主、平等、博爱的现代性政治是否有一个难以逾越的历史鸿沟。蒋介石是最爱谈中国国情的,蒋介石对现代价值的抵抗也确实是非常厉害的。他出版的《中国之命运》特别强调要以礼义廉耻治国,西方那套资本主义的东西把人民搞得利欲熏心、世风日下。跟我们今天对道德的担忧一样,他认为醇化社会风气、提升道德水准才是中国的传统。但治国的担忧实际上是制度的担忧和利益的担忧而非道德的担忧。中国人有着过剩的道德激情,且还自我欣赏,很多时候做事情都要寻找情感基础,用情感拒斥理智上确立的目标。所以国内新左派的旗手汪晖的描述是非常精到的,他认为毛泽东追求现代化的一种方式叫做反现代性的现代化方案。这就是中国特殊主义的归结,他要现代化,但对我们前面所谈的现代性一系列品格都予以拒绝。

(三)从特殊主义到普遍主义

我们必须强调,我们须要从特殊主义转换到普遍主义的状态。在阐述这点之前,我们首先须要说明的是,传统的政治转轨在实践的时空上所发生的错位如何去扭正。第一,对现代性政治理念的重新认知是必要的,不能以中国性排斥全球性,不能以民族性排斥世界性,现代性政治与中国国情并不矛盾。中国同样尊重人的自由,虽然我们讲的自由与民主自由这种自由有很大差别,但是人民免于奴求这样一种观念是天性,只要承认这个天性,那迈向自由世界和由现代性保障生活的自由是每一个民族都不会拒斥的观念。中国的传统中同样具有自由,只不过中国对自由的表达是一种私性的表达而没有落实到制度的安排上。我们是在可爱的制度当中来讲自由,而不是在一个可信的制度当中来讲自由。但我们绝对不是拒斥自由的民族。

第二,一切的法律制度安排,无论古典的法律制度还是现代的法律制度,都是对某种秩序的追求。只要一个统治者愿意长期维持他的统治,他就必须强调法律制度基础上的公共理性。换言之,在中国的传统里,我们强调一个统治的民心向背,不要以为不了解民心就可以稳定地统治下去,实际上这是不可能的。从《大秦律》到《大清律》,这些带有苛法、恶法性质的法律,仍然发挥着最低限度的保障社会秩序的功能。在这个意义上讲,现代法制与传统法制最重大的差异是使人们愉悦地承诺法律责任的时候,这样一种法律程序仍存在着稳定性和可靠性,而不是像在传统法制主张里的担惊受怕、惊恐万分。但秩序和理性都是他们共同的底色。这就不能说中华民族对法制是绝对陌生的。通常研究儒家法文化的人就特别强调,儒家假设的性善论最有害于现代法制。因为现代法制对人的假设是人性恶。其实,这是错的。现代法制对人性的假设可以用一句话简单地来形容:正因为人是性恶的,所以需要法律来控制;正因为人是性善的,所以法律能够控制。如果如道家所言,“民不畏死,奈何以死惧之”,那再严厉的法律和法律机构,人们也敢于铤而走险。

在和平秩序的状态下,长期以来,中华法制所积累的制度经验,克服了秩序和理性的底线需求。而现代宪政制度安排在儒家宪政主义研究者眼中,也表明了限制政权一贯以来是儒家政权里的精神脉络。现代政治是限制国家,宪政就是限制国家,而在中国历史上宪政的思想也是不缺乏的——孔子与孟子的努力其实就是想限制政府,董仲舒的天人感应、朱熹的理学论述都在讲宪政(限政)建构。从这个意义上讲,中国儒家对秩序的追求并不与现代宪政直接对峙。我们的认识实际上是肤浅的,用历史主义对抗西方,其实是错的。在日常生活情态上,中国传统国家与社会的二元建构或者乡村社会与国家社会的分裂结构,表明国家权力并不直接干预公民的日常生活。就日常生活来讲,我们也带有多元选择的历史基础。传

统政治转轨所发生的错位,实际上只不过把我们历史脉络中某些因素夸张地放大,然后放到我们的面前。

这些夸张放大具有以下几种体现:

第一,把儒家价值换算为中国价值,把儒家价值作为温文尔雅的说法,当作文明社会的唯一代表并许诺为我们国家足以抗拒西方普遍价值的文化价值基础和历史的根基。这是一个特殊主义重大的价值支撑因素。儒家价值的呼唤在最近几年被人形容为保守主义浮出水面。保守主义的欢歌响彻中华大地,而且来自波斯顿儒学派的人,纷纷进入中国陈述西洋儒学的政治主张。特殊主义的儒家主张是没有出路的。另外一个特殊主义的价值主张是战争时期和国民党时代执政党的价值理念,叫做高调的人民民主。现在很多人人大代表就呼吁,要直接从农民群体中选拔全国人大代表,让他们代表农民。这是非常荒唐的。古往今来代表农民利益的都不是农民。马克思不是,毛泽东也不是。理智地讲,应当强调,对一个国家理智的政治主张的代表的选择来源于那些处于高层的又对社会高度关注的政治精英们的选拔,而不在于要高调的人民民主。像农民代表,他们很多人没有议政的能力也没有议政的欲望。参与效率低,参与积极性和欲望也低,即使愿意参政议政也不知道参政议政的门径究竟在哪。所以农民在人格上要尊重,但身份上应当要消灭。有人反思现代化实际上以抗拒现代化为导向,这是非常荒谬的。百年来中国人的政治和经济追求最令人赞叹的就是中国人对现代性政治和现代经济的追求。这是谁也不能否定的。

特殊主义的主张不顾及我们历史中形成的新老两种传统。历史主义与普遍主义相比,最大的毛病在于它对历史主义形成的价值主张、规范主张、本体主张、程序主张的偏爱超过了对变化的历史的适应。历史主义是变化的,普遍主义强调变化着的历史的共性。当然,双方都是有弊病的,但在中国,历史主义的弊病应当说表现得更加强烈。我们在警惕普遍主义的非历史性时,不能忘了历史主义的非历史性。他们偏执于历史发生时期的那种状况,没法适应变化着的历史。

第二,常常用具体的情景反应来针对普遍的价值挑战。在中国,自晚清到现在,我们一直用一种在我们历史情景当中建构起来的历史主义的普遍话语作为抵抗武器来抵抗普遍主义的挑战,无论保守主义还是激进主义都是这样。我们近代以来有一种文化屈从心理,但表面上是以张扬自己特殊主义的历史来作为形式架构的。一是强调如果西方列强不打进来,我们自己也会缓慢地发展资本主义生产方式。这其实是不对的。二是假设如果西方不打进来,我们中国沿用礼教,沿用春秋礼法,沿用社会政治儒学,也可以发展出一种民主政治。这是现代新儒家的一种说法,也是不对的。春秋礼法只不过是治道民主,中国人从来不问权力来源,而现代性政治不是治道民主而是政道民主。普遍主义的民主关键是要限制国家

权力,而我们没有注重对限权的儒家资源的挖掘和制度资源的挖掘,相反,我们去挖掘自由的儒家资源,而实际上这是本来就不存在的。

第三,在儒家的生活情态上,特别容易自我感动。中国人生活的情性,有时候是热情过度的。一种对传统生活眷恋而又拒斥的矛盾也造成我们很难适应现代性政治生活中的私人生活和公共生活有效性的普遍安排。我们始终在彻底的公共化和彻底的私密化当中徘徊,而没有把公共化和私密化进行有效的分割。我们必须走出这种特殊主义的泥潭,必须要认同现代性政治的普遍理念。这种认同已经显示出强烈的信号,我们终于承认物质文明和精神文明之外,现代政治文明是我们所不能拒绝的。

三大文明的提出,证明官方已经意识到,现代性政治的普遍理念、制度安排及生活方式渗透到原先由经济改革而产生的现代经济中国,从而变成现代政治中国的可能性,已经是我们不可回避的问题。2004年到2006年改革的第三次争端,实际上主要是在上层建筑之间而不是在经济层面上进行,说明人们已经到了选择或拒斥现代性政治方案的时候了。此时的改革争端是最尖锐的也是最具有争议性的。极左派在面对一些右派分子的建议时,始终把知识设计和改革设计转换成政治上的控制,这是苍白而乏力的。大家都统统要回到一个知识的平台上,无论什么主张和建议,大家公平博弈,然后看它的现实适应性。随着中央的表态,各种声音都应该有中国人忍受不了的多元主义的理念和状态,我们恰恰要认同这种多元政治理念,摆在平台上,让每个公民理性地作出抉择。这就需要我们的政治判断力。我们要从纯粹理性进入实践理性,要从康德的第三批判着眼,落脚到第二批判,不能从理性世界里逻辑地来验证某种政治生活的可靠性。

最后,我们要强调普遍主义的政治是在理念和基本设计上的认同,而不是在具体操作和具体问题上对历史主义和国情的拒斥。强调这一理念,从而使人们理解基本理念和具体理念之间、基本主张和具体主张之间有一个缺口,为中国现代性政治认同腾出开阔的空间。中国的政治性转轨在这个意义上,能够经历由经济基础回应上层建筑的变化,从而真正地把中国推进到现代性国家的天地之中。

中 编

现代政治哲学的历史演进与观念结构

第五讲

西方政治哲学的演进

在我们课程一开始的时候我就强调过,政治哲学这个学科是源自西方的。所以实际上对西方政治哲学的线索的勾画,也就是对整个学科轮廓的勾画。现代中国政治哲学,是在西方政治哲学的学科规范之下,将我们历史上类似的思想资源进行收集整理,并把这些思想资源整合起来而形成的新的学科。政治哲学的学科规范是西方的,它是一个西方学科。只有当我们整合的“中国的”政治哲学资源足以显示它的学科丰满性的时候,它才具有本土化学科的支持条件。

政治哲学作为西方学科,发展历程非常漫长。肇始阶段已经表现出丰富的思想内容,中间经过了几次大的思想结构的转换,到现代落定在现代性政治哲学的基本框架上面。从总体的结构划分上讲,可以将西方政治哲学区分为古典政治哲学与现代政治哲学两大组成部分。就西方的古典政治哲学来讲,它跟西方的现代政治哲学在基本理念、制度诉求与生活模式上,都有很大的距离。在西方古典政治哲学的三重结构,即希腊政治哲学、罗马政治哲学与希伯来政治哲学里,堪称西方政治哲学古典形态主流的希腊政治哲学,在其思想结构的内部,张力非常强。到中世纪,整个西方政治哲学的结构范式,发生了一个转变。政教合一的政治哲学,与“神之城”和“人之城”的对举性思想建构,体现了西方中世纪政治哲学的内在紧张感。它促成了近现代政治哲学思想主题的形成,并提供了主要的思想课题、概念范畴与解释进路。直到文艺复兴时期,西方古典政治哲学的基本路向才发生了根本改变,逐渐产生出现代性(Modernity)基础上的政治哲学。西方现代性的政治哲学构成极其复杂,仅仅就政治哲学追求的价值形态来讲,已经被马克

斯·韦伯称为“诸神之争”。我们以后在讲意识形态的时候会具体分析这个“诸神之争”，看看“神仙”怎么打仗，“凡人”如何遭殃。

无论古典政治哲学、中世纪政治哲学，还是现代性政治哲学，它确实体现出一种“西方性”。换言之，这个“西方性”是整个东方社会不具备的，或者没有出现过的。就我们今天的处境来看，“西方的”政治哲学，对现代性的社会形态，有一种筹划之功。当然，按照安东尼·吉登斯的说法，现代性政治哲学在西方的历史线索里也是“历史断裂”的结果，并不是说从古希腊、罗马和希伯来那个传统顺溜发展而下，中间没有任何中断，就到了今天这个西方现代性的模式。这是一种习以为常的误解。我们强调现代性政治哲学的西方性格与西方的历史渊源，因为这样的强调，很多人说我们中国要走西方道路是不行的，因为我们既没有希腊精神，也没有罗马传统，也没有希伯来的生活方式。西方所提供的各种政治哲学的思路，以及这些思路显示的社会政治生活方式，都与我们中国人熟知的东西有隔膜。因此，我们的政治哲学话语、制度安排方式、基本生活模式，不可能“照搬”西方。这无疑是正确的。但是，在西方这个特定地域发源的“西方的”政治哲学，由于它内涵了区域性之外的全局性意味，以及民族性之外的人类性意义，它对我们筹划“现代”政治生活，绝对是具有帮助作用的。

取法西方的政治哲学建构起来的中国现代政治哲学，肯定得面对西方政治哲学发展的历史情景和理论问题。同时得面对中国自己的现代性处境和现代性政治的特殊问题。就此而言，我们中国现代性政治哲学的建构就会遭遇一种“双重断裂”的思想境况：西方现代政治哲学本来相对于它的传统性，就有一个断裂的问题，而我们相对于西方来说，又跟我们自己的传统还有一个断裂的历史变迁。因此，我们去理解西方现代性政治哲学的时候，确实会有很多障碍。而要实践现代性政治哲学提供的政治行动方案，就更加困难。对于中国现代社会政治转型来说，这是个必然要面对的事情。所以我们就有必要择要描述一下西方现代性政治哲学的历史渊源与现代状态，以期获得足够的思想启发。

一、希腊政治哲学的两个路向

古希腊政治哲学不是一个统一的哲学体系。古希腊政治哲学的价值取向是多元的。柏拉图主义、斯多葛主义、犬儒主义、怀疑主义，等等，希腊政治哲学确实精彩纷呈。但是就其基本的思想路向来说，大致具有两个指向：一个是凸显政治哲学之哲学路向的，一个是凸显政治哲学之政治路向的。前者以柏拉图为代表，后者以亚里士多德为代表。

柏拉图式的政治哲学这一个路向,提供的是理想化的政治哲学论证。代表柏拉图政治哲学路向的应该是他所作的《理想国》。尽管后来柏拉图也写了《政治家》和《法律篇》,因而被人们解读为,柏拉图认为“最好的统治”是不可能的,只能是“次好的统治”。人们甚至将三部著作解读为柏拉图展示的三个政治面相,而没有任何主次先后的差异。但是柏拉图陈述的哲学王统治的理想国,是一种显示政治理想的哲学路向,则是没有理由怀疑的。

另一种路向则是柏拉图的学生亚里士多德所陈述的政治哲学路向。柏拉图后期的两部著作对亚里士多德落到经验形态上来研究政治生活有深刻的影响和启迪。亚里士多德式的政治哲学,跟柏拉图努力想刻画一个规范形态的理想王国不一样。他所写的《政治学》,以及为政治学提供伦理基础性论证的《尼各马可伦理学》,这两部书代表着古希腊的另外一种政治哲学路向,那就是研究经验生活形态的政治状况。政治哲学的研究,就是要刻画在我们实际生活当中,政治上究竟什么是值得选择的或值得期待的,并且刻画我们的社会政治生活实践着的政治行动类型。

这两个路向后来可以说是深刻地影响了人类的政治思维和政治方案的选择。亚里士多德经由中世纪的洗练启发了整个西方的政治思想,而西方政治思想史家中更有人讲,一部西方政治思想史都是柏拉图的注脚。可见两人的影响力非同一般。

(一) 柏拉图式的政治哲学

柏拉图的政治哲学代表著作有三部:《理想国》、《政治家》、《法律篇》。按照西方政治思想史家的一般说法,他先写作了《理想国》,后来又写了《政治家》和《法律篇》。但是就柏拉图的思想特质来讲,无论是他的《法律篇》,还是之前的《政治家》,他所刻画的政治家个人和所描述的法律治理,无论在思想的结构上还是在思想的典范性上,都不如《理想国》来得那么有力度。只要谈政治、谈理想,大家都得首先面对他的《理想国》,反而对《政治家》和《法律篇》关注得不多,人们常常是在研究柏拉图思想演变过程的时候,才高度重视后两部著作。只是到了近期,高度重视柏拉图式的政治哲学的现代解释的斯特劳斯学派,才将人们解释柏拉图的视野引导向对三部著作的同时性解读。

因此,如果我们从比较“传统的”眼光来看柏拉图,还是有理由将关注的眼光主要停留在他的《理想国》上面。在《理想国》里,柏拉图思想的几个要点,凸显出柏拉图式政治哲学的思想特质。

第一个要点就是,柏拉图的理想国凸现的是在社会分工合作的结构中的一种规范的政治建构。柏拉图以金、银、铜铁的贵贱,比拟上层阶级与下层阶级,将社

会的层级加以刚性的区分。这就是我们熟知的金、银、铜铁与哲学家—国王、武士和平民的排列组合。他们各自具有明确分工。一方面,他们由金、银、铜铁等贵贱不等的金属铸造而成,金子构造的是哲学家—国王,银子构造的是武士,铜铁构造的是平民。这可以说是柏拉图在人类历史上第一次对一个社会结构在政治哲学层面上所做出的有力说明。另一方面,他们各自履行不同的社会政治职责。金子构造的哲学家—国王负责统治这个社会,银子构造的武士负责保卫国家,而铜铁构造的平民负责提供这个社会所需要的物质财富。

这样的—个社会结构,谁有资格来进行统治呢?这就是柏拉图政治哲学的第二个要点,即他认为一般的人是没有办法具备统治国家的能力的。在这一点上,绝对精英主义的思路不仅在柏拉图那里,而且在他的学生亚里士多德那里,甚至在他的老师苏格拉底那里,都是非常鲜明的。柏拉图就此陈述的哲学王的统治,最为典型地代表了绝对精英主义的政治哲学思路。

柏拉图的哲学王并不是指代一个专职的职业哲学家。现在我们所谈的哲学是已经操作化的。西方有一个概念叫“Doing Philosophy”(“做哲学”)。这个“做哲学”,当然在现代操作化里就是我们的实践工夫(Operation)。而古希腊的“Doing Philosophy”,那是要强调哲学的活生生的生活实践的形态。古希腊哲学就是讲爱与智慧的学问。哲学家除开对人生的把握和对自然的理解,他对哲学的理解实际上首先表现为对人类的政治生活具有穿透力。这是哲学家具有的更为典型性的思想能力,他能够把握住政治生活的秘密。这就是后来在当代政治哲学里被称为大家的斯特劳斯所强调的。柏拉图厉害的地方在于他将哲学王作为最为关键的政治统治问题,不是对政治生活作一个简单的处理,而是发现了政治生活真正有序的秘密。也许由于苏格拉底的教训,到柏拉图这里,他似乎没有刻意表现那种牛虻的精神。但他通过隐微的表达,显白地告诉人们,他所论述的想法,是针对当时人们的公共生活而言的。一种将深刻的哲学思想与直接的政治统治高超地结合起来的思想尝试,也许真能解决因为缺乏哲学而使政治统治太过粗鄙,又因为缺乏力量而使哲学太过玄虚的双重难题。这就是思想的穿透能力啊!你的直观议论大家可能不懂,不知道你在谈什么,但是背后的指向则是显白的。那就是在对城邦公众生活发表意见。他的穿透力,一般人尽管不能理解,但必须敬重。就像我们现在评价哲学家一样,真正意义上的哲学家首先应该是“哲人”,他看问题是非常独到的,能见人之所未见,并且能够在不经意处点醒人们。

对柏拉图的这一思想,人们有不同的解释。其中有两种解释走向值得特别的关注,一种是神秘主义的走向。我们试图理解柏拉图的隐微意思,必须得进入神秘的体验。我们只有在柏拉图著作的字里行间,才能琢磨出柏拉图言语之间究竟想说明什么问题。柏拉图的理想国是政治哲人的告诫。因此,我们一定要通过神

秘的体验才能进入政治哲人的那种境界。而这种体验的境界是一般人进入不了也达不到的。只有具有这样一种深刻的穿透能力的人,以爱和智慧作为自己人生职志的人,他才有望理解柏拉图思想的究竟。另一种则是政治哲学的路向。这种理解指出,柏拉图所说的,不外一个意思——哲学即政治,政治即哲学。因此,探询如何统治,其实就是探究哲学问题。只有哲学家—国王,即具有高超的哲学思考能力和巧妙的统治才能的合一之人,才具备统治国家的才能要求。

但是,不论你怎样理解柏拉图的思想,他思想中最为关键的一点其实就是“美德即知识”。这是一种信念:对于一切个人和国家而言,客观上存在着“美好生活”。美好生活作为研究的对象,可以通过合乎理性的、具有逻辑推进意义的方法加以研究。人们研究美好生活,需要运用自己的聪明才智。因此,不是多数人,也不是群众可以从事这样的研究的。从这个角度我们可以看到,哲学王的统治作为最理想的政治统治方式与当时流行的民主制的重大差异。也许这是古典政治哲学相对一致的政治理想。我们知道,中国古代的统治者就都想做“内圣外王”的圣明君主。直到中世纪以后,通过政教分离的历史过程,哲学王的统治才在政治哲学的视角一分为二。神圣的(宗教的)与世俗的事务宣告分离,上帝和恺撒的事情一锅煮的现象在政治哲学中终结了。对美好生活的判断能力和对社会政治的统治能力,在柏拉图这里是合二为一的。这样,哲学王既具有强烈的现实批判性,又具有强力的统治能力。这对于古代社会来说,无疑是具有相当吸引力的政治哲学设想。

这就构成为柏拉图政治哲学的第三个要点。今天我们所谓柏拉图式的政治哲学,就是强调对政治生活的一种完美建构,就是强调政治哲学思考是对美好生活答案的揭示。就前者而言,一个在社会政治结构上的分工合作的关系结构的明晰性,以及这种分工合作结构的政治特质,表明了柏拉图政治哲学建构的思维精巧性。这是柏拉图的理想国被认为是人类政治生活早期理论陈述的最重要成果的原因。就后者来讲,对于一个对社会的哲学王的统治来说,由于将爱与智慧巧妙地统一在政治领域中,融合在一个哲学王身上,这种完美建构与社会结构相配合,成为政治统治和社会政治完美结合的体现。对什么是美好生活的追问,也许就在这种政治哲学的考量中凸显出答案来了。

当然,柏拉图关于理想国的政治哲学陈述,在现代政治哲学的视野里就被认为有问题了。柏拉图的理想国究竟是一个什么样的王国?是一个封闭王国,一个仅仅由哲学王按照理性的逻辑去为人们揭示美好生活答案、却敌视开放的王国。所以,20世纪著名的政治哲学家波普尔在他的著作《开放社会及其敌人》里就特别强调,人类历史上第一个建构起敌视开放社会的理论结构的,就是柏拉图。柏拉图是开放社会的敌人。因为在柏拉图这样的人眼里,现代民主政治对一般公民

允诺的他们能自主地介入政治生活这一点,柏拉图是绝对不同意而且嗤之以鼻的。在我们今天非难民主制的思路中,确实也有人质疑,一个贤人与一个不肖者,怎么能够平等地在政治生活中同样地投出一票呢?一个政治贤人,他是以哲人王为事业的,或以哲人王为自己人格理想范式的,他的这种人生取向,他的这种理想,他的这种能力,一般的人是难以企及的。所以斯特劳斯学派在当代的背景下主张,贤人应该一人投多票。不肖者,就是那些社会下层的人,一天到晚陷入生存的困境,他们挣扎在生存的泥潭里,没有闲暇思考公共问题,也没有高尚的冲动,没有公共道德情怀,没有社会政治关注,因而他们完全无法进行有效的政治决断。这种主张在美国极端保守主义的思想中获得了相当多的共鸣。而现在台湾在所谓乡土民主比较发达的情况下,很多台湾高层的人支持这种柏拉图式的说法。他们质疑,为什么现代民主政治要让每个人都投一票?一个具有政治决断力的人投的这一票,是以公共本身为目的的。他不会以自己的好恶,甚至于投票那一刻的情感,作为政治决断的标准。这种完美性使在柏拉图式的政治哲学里从事政治的人,绝对不是普通平民。苏格拉底、柏拉图、亚里士多德三代师生都瞧不起雅典民主制,这不是一个偶然的政治哲学现象。也许诸如普遍民主制那样的平民政治确实存在诸多缺陷。这个问题,通过比较政体的研究,可以获得解释。亚里士多德就此将柏拉图的理想政治论说,引导向了结合理想与现实的政治哲学研究上面。

(二)亚里士多德的政治学

亚里士多德开启的是作为一门科学或政治艺术的政治学研究之门。在某种意义上,他对今天的政治科学也有开创之功。我们知道,亚里士多德政治学研究的主题是什么啊?是政体问题。

亚里士多德对政治的基本假设跟柏拉图是不一样的。柏拉图这个人特别具有贵族情结。亚里士多德虽然也有这样的情结,但他已经把希腊城邦制的人们生活的政治状态、政治德性、政治人格,作为考察政治生活的前提。“人是天生的政治动物。”通过这样一个结论性的断语,大家可以看到,他就跟柏拉图具有天渊之别了。柏拉图认为,哲学王才可以统治,一般的人谈政治则是不着边际的。这实际上是他对希腊城邦生活的一个否定。但是亚里士多德认为人是天生的政治动物,实际上是对希腊城邦政治生活的一个事实描述,或是现实政治经验的承诺,然后从这个经验事实出发来谈论政治问题。

大家知道,他专门花心思写过一本书——《雅典政制》。这是他对希腊158个城邦宪法进行调查研究的唯一保留下来的成果。他对雅典政制有很多描述。这基本上显示出亚里士多德从现实政治生活经验形态出发,来研究人们行为的那种

政治哲学模式。尽管他对政治行为模式的研究,不如今天的政治科学从计量的角度来进行研究那么精准,但是他从观察的角度来进行的研究,已经将政治哲学准确地落在了政治生活的经验形态上。他的《政治学》这本书是专门进行政体的比较研究的方法基础。他谈论政治理想,设计一个理想国家的基本问题,诸如对柏拉图政治哲学的反省、对国家性质的研究、对公民权利和义务的分析、对理想国家的建设。但他研究政治哲学的特色,则是具体的政治治理结构,具体的政治统治方式的选择,政体安排,以及不同政体安排之间具有什么样的优劣,具有什么样的利弊。相比较而言,如何可以建构一个好的政体安排,是他关注的核心问题。他对民主制国家和寡头制国家的比较分析,使他得以将最具有稳定政治秩序功能的国家政体形式凸显出来。在这里,亚里士多德对现代的政体安排,最具有重大影响的是什么呢?就是混合政体。没有一种纯粹政体是没有缺陷的,只有诸政体之间结合政治生活经验的需要相互综合而成的政体最值得期待。这使得亚里士多德足以对人们在政治生活当中的经验形态的规范,不至于落到像柏拉图那样的、作为“第一等好的国家”的理想国的状态。他对经验形态,即实际政治生活中人们究竟秉持什么样的行为规则,非常重视。亚里士多德理想的国家其实就是柏拉图第二等好的国家。

亚里士多德对理想国家的探讨,重点落在法律统治的层面。他从柏拉图《法律篇》的观点出发阐述自己的观点。但是,他指出了柏拉图没有能够区分家长权力与政治权力的严重错误。由此,他不仅强调家长权力与政治权力的区别,也强调统治者对臣民行使的权力与主人对奴隶行使的权力之不同。这种区分使得亚里士多德足以清晰地指出法律的统治的特征,即经由臣民的同意进行的统治。这种统治不是独裁者的统治,而是为了公众的统治。统治是守法地进行的。统治也不依靠武力。法律,是人们文明地、道德地生活不可缺少的条件。

亚里士多德对政治制度上人们怎么行为,尤其是人们行为本身表现出来那种德性,有非常深刻的分析,以至今天他的这些思想对人们还有重大的影响。这个具体的行为规范的研究在《尼各马可伦理学》里有鲜明体现。他将政治体制与道德体制加以了区分。就人的德性对行动的影响进行了深刻的论述。比如在人们生活当中,有来自传统的伦理的德性,有来自理性判断的德性,这两种德性使人们在生活中绝不走极端,而是显现出政治生活的最佳德性状态。这个德性状态是什么?中庸。例如,在鲁莽和胆怯之间是什么?勇敢。在穷奢极欲和吝啬之间是什么?好施。这些德性使得人们在政治生活当中,体现出妥协的精神。这符合我们经验生活的实际情形,因为在我们的经验生活里,如果你喜欢走极端,人家就会烦你,而为了能够合作,必须秉承中庸的德性。

亚里士多德为此比较了各种政体。他认为一种良好运转的政体不一定是民

主制的,但必须有民主的因素。他比较抬举君主制和贵族制国家,认为它们可以被看做是理想的国家形态。他还在现实层面的政体,就是前面提到的民主制与寡头制的考察中,整合地叙述了一个政体存在的三个基本部门——立法、行政与司法。他认为,混合了两种现实政体的政治制度,可以被看做切实可行的最好的国家。中产阶级则以平衡的特性代表了追求稳定、适宜的国家原则。

从这里可以看到整个古希腊的政治哲学路向,柏拉图和亚里士多德是大不一样的。理想主义的、柏拉图式的政治哲学,主导了西方政治哲学的理念层面或正当化的思路。我们讲过政治哲学中的 Justification 和 Operation 正好是两个路向。前一个路向受柏拉图主导,后一个路向则受亚里士多德主导。

后来,希腊被罗马吞噬,古希腊政治哲学被历史淹没了千年之久。西方人根本不研究柏拉图和亚里士多德。而亚里士多德政治哲学作为保存了古希腊政治思想精粹的理论建构,“流落”到了阿拉伯世界。亚里士多德的主要文集都被翻译成阿拉伯文并广泛流传。后来到了文艺复兴时期,人们逐渐又把阿拉伯文的亚里士多德文集翻译回去,这就是文艺复兴的古典文化运动中对希腊思想的重新发现。因此,我们在文艺复兴重新光复古典文明之前的历史眼光,就落在了中世纪政治思想上面。

二、中世纪的政治哲学

我们知道,跟希腊人相比较,罗马人的文明程度是较为低下的。罗马对希腊的征服,可以说是野蛮人对文明人的征服。野蛮人征服文明人,在我们中国的认识脉络里就很简单,那就是“夷而华者华也”,你野蛮人认同中华文化就变得文明了。所以元代蒙古人也好,清代满族人也好,一入中原都认同中华文化,中原人也就不再把他们当野蛮人对待了。而罗马人征服希腊人之后,并没有认同希腊人的理性文明、理性哲学。以自然法思想为基础,罗马人创造出了有效治理国家的法律制度。在罗马时期,公法和私法已经有了明确分化。前者处理的是国家与个人的关系,后者处理的是个人与个人之间的关系。处理私人财产权利和民商法律关系的司法制度,是罗马人最伟大的贡献。那么国家权力如何处理公共事务呢?跟私法划分法律领地,将国家的稳定问题作为公法关注的专门问题,也是罗马人的杰出贡献。罗马人最厉害的地方,就在于面对世俗财产和政治关系,建构起了依托于法律的有力统治。

但正因为为在罗马时期,统治者是以这种征服者的姿态进入政治生活,罗马人并没有能够在精神世界里有效地安顿人们接受统治的心理需求的能力。从一般

意义上讲,人们客观上是需要精神世界安顿自己的政治愿望的。怎么追求理想政治啊,怎么表达政治意愿啊,如何参与政治生活啊,等等。罗马人在这方面并不擅长。这种希腊的政治文化又没有被罗马自觉地移植。仅仅是类似西塞罗那样把自然法“嵌入”罗马法的结构中的理论努力,已经不足以满足统治的政治哲学需要。结果就是基督教乘虚而入。罗马帝国的早期甚至中期对基督教采取了镇压的态度。所有世俗政权的掌控者都是明白神圣结构对它权力撼动的那股力量感的,所以罗马早中期的统治者也知道基督教一旦进入了政治领域,世俗政权就麻烦了。当时人们对这种危害的论证,实际上跟佛教早期流行于中国时,中国那些抵抗佛教的人的论证是一样的:第一,涣散社会结构;第二,消耗国家财产;第三,影响政治忠诚。所以一定要镇压基督教。

但宗教的特点是什么呢?世俗权力对宗教愈加迫害,教徒就愈加狂热。宗教是需要受难意识的。这一点很关键。没有耶稣基督的受难,也就没有人们对整个基督教精神理念的极端化的、狂热的认同。在这种情况下,基督教显现出来的在受难意识下支配性的那种宗教扩展性结构,使得世俗政权逐渐显示出它精神上的那种脆弱性,以及由此带来的政治统治的脆弱性。所以,后来在王权和教权相互之间的博弈当中,罗马人一直处于退却的态势。这种情形,铸就了中世纪的两面政治哲学雕像:一面是世俗的政治哲学论证,一面是天主教政治哲学的创制。

前者以罗马人回应兴起的基督教而建立起的政治哲学为代表。主要思想人物是塞涅卡。塞涅卡的哲学思想与西塞罗没有太大区别,但是晚期罗马的专制精神在塞涅卡的政治思想中有充分的反映。他认为,一个更大的共和国其实是一个社会而不是一个国家。因此,这个共和国的纽带不是法律的或政治的,而是道德的与宗教的。这个时候弥漫罗马时期的斯多葛主义充斥了一种宗教的气息。他将宗教与国家连接在一起。他强调人类本性固有的罪恶,在伦理学上表现出相应的人道主义特色。“政治的”思考发生了巨大的转变:权力的强制性明显了,公民权也被普遍平等所取代。这为后起的教父政治哲学所发挥。

后者,即宗教—政治哲学,则以基督教(天主教)政治哲学的几位代表人物来象征。在天主教宗教—政治哲学里,政治问题与宗教问题都是精神世界里的事情,所以由神权、教权来管。世俗生活虽然由王权来管,但是得接受教权的精神指引。在政教合一的最典型的形态中,教权具有全能的支配能力。在基督教(天主教)建立起来的三位一体的信仰,即圣父、圣子、圣灵三位一体的论证,被神权确立为正统之后,这样一种信仰就变成了政治裁决的最后根据,其他所有的主张都被宣布为异端。“异端”是一个双重的政治理念,一方面是指在精神世界上异端的理念、想法、愿望,另一方面是在政治生活当中,对神圣权力结构和经典形态的挑战。这两者都不被允许。整个中世纪的政治主调,是一个以教权主导并制约王权来惩

罚异端的政治活动过程。教会体制与近代国家体制的历史纠缠在这里可以获得理解。

政教合一的政治生活是非常紧张的,从对中世纪的日常政治或是日常生活世界的描述就可以看到。比如一本反映中世纪生活史的著作就这样描述过,一个主人家门房的钥匙孔,不像现在是密封的,钥匙孔的下面还有一个孔可以观察到屋子里面的状况。一个仆人在钥匙孔里看到主人做的动作,他认为是亵渎神灵的,就把主人告到宗教法庭,这个主人很可能就被处死。中世纪的仆人用告密勒索主人家的财产,手段卑劣。

当然这是从负面来讲中世纪。理解中世纪,更为关键的还是在王权与教权的斗争之中获得的可靠性。中世纪王权和教权的相互斗争从来没有停止过。在教权最发达的时候,所有教廷的异端裁决都是由王权来执行的。王权是很惨的,要背恶名。宗教法庭审判异端,判处犯罪者火刑,烤七七四十九天才把人烤死。但是火刑却不是由教廷来执行,而是由王权来执行的。所以现在一些宗教人士为西方中世纪并不是个黑暗世纪辩护说,教廷从来没有搞死过一个人,都是王权搞死的,不能说宗教带来了一个黑暗世纪。但是我们要知道,那个时候的王权是屈服于教权的,政教合一是合于宗教而不是合于政治,是合于神权而不是合于王权。在这个意义上,政教合一的制度,使得在政治哲学的建构上最强调的核心问题是怎样建立一个完美的神裁之治,而不是世俗的律法之治。

中世纪主要的政治哲学建构,则是反映了中世纪政治哲学基本精神的二元对应结构——“神之城”与“人之城”。神之城的建构对于基督教(天主教)的政治哲学是至关重要的。但在中世纪政治哲学里,神之城的建构并不是一个单一主题的思考结果,它是在神之城与人之城相比较的视角下来进行建构的。奥古斯丁在这一方面有独特的贡献。他所撰写的《上帝之城》(*City of God*)系统地论述了神之城的完美性与人之城的缺陷性。就完美的政治理想与现实的政治建构比较而系统地思考政治哲学而言,有的人甚至认为其实现代政治哲学真正的鼻祖是奥古斯丁。

在神之城与人之城这样一个神圣世界和世俗世界的对应关系结构中,人之城是魔鬼和一切恶人的王国,神之城是今世和来世赎了罪的人们共有的。在整个世俗生活中,两个社会是混淆在一起的。最后审判的时候,两者才分开。人的本质的双重性就此凸显出来:人既是肉体又是精神,既是世俗世界的公民又是神之城的公民。人就是要对属于肉体的世俗利益和属于灵魂的神圣利益加以区分。人类历史就是在这两个世界——建立在人的低级本质、世俗、饮食、占有、冲动之上的人之城,与建立在对上天的和平与精神上得救的希望之上的神之城——之间竞争。神之城必然胜利,人之城必然灭亡。教会的历史就是“上帝在人间”的历史。

人世的生活就是上帝的善与反叛精灵的恶之间的斗争。只有基督教的国家才足以实现公正,最终使人类得救。

现代政治的基本主题——以理性建构的公正匡正世间的不平,就是来自神之域与人之域的对应建构。著名政治哲学家弗里德里希写的《超验正义》,就特别强调中世纪基督教政治哲学所提出的正义的理念,并把神圣正义理念作为世俗世界正义理念的根基。而现代国家之所以能够兴起,也是因为教廷按神之域重构神职而建立起的“宗教”国家,直接提供了现代民主国家的原本。对于这一点,哈佛大学著名的法律史教授伯尔曼在《法律与革命》这部篇幅巨大的著作里,有非常深入和仔细的考证。他发现,正是11—12世纪教廷的机构改革,对世俗国家的兴起产生了重要的促进作用。

一般地说,政教合一时期就是一个黑暗时期,确实是有问题的。加之,中世纪时候对异端镇压所导致的那种独立地追求思想自由以及思想说明的异端运动,以及由此产生的思想解放,对于整个现代社会兴起所阐述的那样一种思想的多元化发展及其繁荣,也有直接的影响。现代启蒙运动来自教会内部的对峙,尤其是神学上对教廷权威的反抗,在某种程度上具有反抗蒙昧的积极开端作用。现代观念、现代制度的原初形态都是肇源于中世纪的,甚至是在中世纪形成雏形的。而这样一种肇源、一种雏形,很显然对整个现代社会政治制度以及组织化建构都有重大的影响。比如说现代大学制度就是从神学院来的。早期神学是以解经学的态度对待基督教经典,尤其是圣经的。后来神学生开始质疑宗教教条,创造新的宗教学说,由此直接推进了解释学的创制。又比如说宗教教条告诉人们,人是上帝所造,所以人死了之后得全尸安葬,不得有任何肉体冒犯。这种神秘的说法刺激了神学生或者教廷人员对人体隐秘研究的强烈冲动。中世纪末期就有人窃取尸体到教堂里去解剖。像哈维,就是不依循神学教条,而把尸体拿来解剖,创立了血液循环学说。人体所有的生理结构,都是通过中世纪晚期普遍流行的医学解剖才产生的,而这些都来自什么呢?来自教廷人员、教会人员或神学生对神圣信条的质疑。中世纪对现代所具有的独特价值与特殊意义,由此获得了进一步的证明。

三、现代政治哲学兴起的诸条件

中世纪晚期的社会政治生活情景发生了重大的变化。从下述几个方面我们对此可以有一个大略的认识。其一,由于教会内部状态的变化,基督教正统思想权威受到质疑。三位一体的正统学说不再被人们作为政治权威来加以认同,取决

于三位一体的解经态度也不再被作为政治权威来对待,思想权威携带的政治制度的威力逐渐丧失。到中世纪晚期的时候,原来那种依靠教会审判制度维系的“不得不服”就存在不下去了。离经叛道成为思想繁荣和文化兴盛的普遍社会心理基础。其二,由于思想权威动摇,宗教的政治权力开始被世俗王权所侵蚀。在整个中世纪,教权与王权一直处于一个拉锯战的状态。教权在差不多整个中世纪占据了制约王权的优势地位;王权基本上臣服于教权的精神权威和政治决定,仅成为一个几乎可以说是行政执行的架构。到了中世纪晚期,情况发生了变化。王权依托于兴起中的世俗权力,足以与教权抗衡了。而最为关键的是,其三,市场经济的兴起摧毁了教廷经济。教廷经济曾经是教会权力的支柱。随着城市中市场经济的发育和壮大,世俗权力与市场经济相互支撑,使得教会的经济来源愈益紧张乃至于枯竭。于是,教会开始缺乏支配社会政治生活的经济基础。离散教廷思想与政治双重权威的力量又增加了强大的动力。

政教合一的中世纪政治哲学以神圣权力作为支撑,以教廷经济作为基础,以教权对王权的支配作为政治条件。由于遭遇到了三重危机,基督教政治哲学的思想厄运到来了。这就促进了近代政治哲学的兴起。近代政治哲学的兴起,我们在这里主要说明它兴起的三个条件,而不直接说明近代政治哲学是什么。

首先,近代政治哲学的兴起是以中世纪政治哲学的颓变作为条件的。当一种政治哲学足以整合思想资源,而把主要的思想精英纳入这样一种体系及其规范之中的时候,这种政治哲学就足以自我支撑。换言之,它就不会被颠覆。然而,当一种政治哲学既不足以吸纳思想精英,又不足以保障它的研究规范获得人们普遍认同的时候,政治哲学就会受到挑战,遭到颠覆,发生范式转换。

对教会权威的挑战来自两个方面。一个方面,从基督教内部来讲,新教运动的兴起使得罗马天主教教廷的教权权威受到了挑战。这点大家看房龙写的《宽容》这部名著就可以了解到。无论是加尔文,还是马丁·路德,他们在面对教廷的思想权威的时候,所采取的那种抵抗态度和创新态度,表现出中世纪晚期思想一统的教权已经受到了严重挑战。马丁·路德作为宗教改革家,所受到的加尔文教徒的迫害,以及他们之间的政治冲突所带来的思想冲突,或者因思想冲突所导致的内部政治冲突,反映了一种新的政治哲学的努力——以异端为正统。马丁·路德是异端,但是他要追求正统地位。基督新教本身在力量上的壮大,使得基督旧教(天主教)和新教之间,在面对着社会结构兴起而产生的政治哲学反应上,有了鲜明的差异。

从观念结构上分析,基督旧教(天主教)以禁欲苦修作为宗教修行方法,以三位一体作为经典权威。而三位一体作为经典权威直接受到教廷的权力支持,任何怀疑都不被容许。服从圣经权威和服从教廷权威在这里具有一致性的建构。这

个建构,我们只能认为它是政治建构而不是宗教建构。因为后来新教申述了宗教建构需要教徒本身直面上帝。这个禁欲苦修带来一种宗教教廷制度,这种仪轨宗教制度使人的思想与行为都丧失了自由活动的空间。而三位一体的正统宗教经典权威世人不可挑战,那就使得双重生活受到约束——一方面,在精神世界里我们不能自由地追问“神如何眷顾人的问题”;另一方面,教会以精神权威对人们的世俗行动的制约,让在世俗生活当中自由地追求自己的生命、财产权利变得不可能。

而在路德的新教改革当中,这种权利要求被放弃了。新教提出“因信称义”的原则,要求教徒有直接面对圣经的权利,要求建立廉洁教会,并将“反对教皇,解放德国”作为他的政治号召。他的改革,逐渐地凸显出世俗与教会的二元走向。

其次,西方中世纪晚期,教廷经济的崩溃也促使教会走向解体。有一部美国电影叫《天堂之爱》,描述的就是这个时期的一种特殊现象。电影的大致情节是,当时的神学士,在天主教的禁欲苦修戒条下是不能恋爱不能结婚的,一动凡心,即受惩罚。但是有个神学士非常有才华,理解圣经非常独到,而且在神学士中间的自由辩论通常都是所向披靡。一个地区教堂管经济的牧师,他权力很大,他的侄女爱上了这个神学士。被爱上的这个神学士,起初还是努力抵抗住欲望,但是本能他是拒绝不了的,最后两个人相爱了,然后又偷食了禁果。按照当时教会最严厉的处罚,这个女性是很惨的。最起码的惩罚,就是给偷情、出轨的女性,脸上刻红字,或者胸口挂一个红十字,让她走到哪里都受到羞辱,惩罚的严厉不言而喻。而最严厉的惩罚就是将这个女性处以死罪。当地教会的主教就准备按照处死的方式来惩罚这两个人。当两个相爱的人面临死亡威胁的时候,那个牧师为了保障他侄女的性命,就威胁主教,如果教会敢这么处罚他的侄女,那他不为教堂从事经济活动。这个主教非常为难,但结果还是违反了教会的规定,与牧师达成妥协,让那个神学士从修道院偷偷跑出来,并和相爱的女孩私奔。他们跑到其他教区,隐姓埋名,过上了好日子。

这部电影最显明地反映了近代早期的社会转轨情形。这个时候,市场经济将教会的政治权力分化了,经济权力有了某种对教廷思想权威和政治权力进行挑战的实力,以致当时的主教们都要放弃教会的惩罚原则。这正是近代政治哲学兴起的时候,一方面,来自基督教内部的新教运动对旧教的挑战,造成了天主教权威的失落;另一方面,来自外部的世俗生活秩序的重构,造成了取代天主教的新兴社会权力秩序。

来自天主教非常发达的意大利地区的世俗生活运动,对整个天主教宗教政治哲学的那一套说辞,构成了严峻的挑战甚至替代关系。内部挑战和外部替代是摧毁一种旧有权威的两股动力。像但丁、薄伽丘、达·芬奇、米开朗琪罗、拉斐尔、马

基雅维利,等等,这样一些文艺复兴的健将,都批判天主教禁欲苦修的传统,倡导基于欲望的新型生活。人性的光辉驱使人们追求一种现世的生活。文艺复兴时期,人们乐于解放被压抑长久的欲望。文艺复兴的大师们也给予欲望以正当化的辩护。身与心、肉与灵的关系从基督教的禁欲主义桎梏中解放出来了。

最后,思想解放运动在某种情况下体现为生活政治的解放运动。当政治权威、思想权威还不能直接挑战的时候,人们唯一能挑战的是生活政治。我不理睬你说的那些政治教条,我不理睬你那些国家意识形态,我也不理睬你的那种领导,我就在男女、欲望之间相互逾越,那就够了,那就已经形成了对既有秩序的瓦解。所以,中世纪晚期、近代早期的生活政治特别发达。而这种生活政治的发达与市场经济所提供的物质基础又有密切关系。我们从刚才所说的《天堂之爱》描述的基本情形就可以看出,如果那个女孩的叔叔没有那么强有力的经济支撑,他只能眼看着这两个两情相悦的人被处死,哪还能私奔并安享幸福的爱情?正是因为这三重条件,使得近代政治哲学逐渐脱出了中世纪政教合一的政治哲学的轨道,而使人们能够强烈呼吁:上帝的事情归上帝,恺撒的事情归恺撒!上帝的事情归于人们隐秘生活中的私人信仰,而恺撒的事情要由人们来进行公共政治约定。这个时候,复杂多变的现代性政治哲学就登上了舞台。

四、复杂多变的现代性政治哲学

现代性政治哲学有其独特的地方。跟西方古典的政治哲学相比,现代性政治哲学在背景条件和学理结构上都体现出自己的独特性。从背景条件的角度来说,现代性政治哲学依托于三个条件:第一,市场经济;第二,政治民主;第三,多元文化。而从学理结构上来讲,现代性政治哲学处理的主题,再也不是神圣信仰的问题,而是世俗权力的安顿问题、政体结构的选择问题以及权利的诉求问题。这样一种结构,使得现代性政治哲学不可能由一家、一人、一派来包办。为什么呢?因为面对市场经济的时候,起码我们对人们谋利的状态所作出的心理反应,也会驱动不同政治哲学流派的学理分殊。对于人们谋利,可能赞赏,可能批评,也可能无所谓。由此,研究者在政治哲学的层面上作出的反应,自然也就千差万别。

就政治民主来讲,对民主以什么样的形式、采取什么样的制度安排、该如何达成民主的共识,也有不同的主张,也不能由一家来包办。而随着民主政治形式从西方的原生结构向西方以外做文化扩张,不同的文化价值体系,不同的文化历史传统,不同传统里的不同习俗,对人们所作出的制度选择,所产生的不同评价,也会导致人们在政治思想上对自己的文化传统作出或批评或赞赏的不同的新兴学

理建构。

正因为如此,现代政治哲学确实实体现出它复杂多变的特征。我简单描述一下现代政治哲学复杂的流变。

现代早期政治哲学,首先是来自意大利人的突破。为什么现代早期的政治哲学与意大利关联紧密呢?因为罗马教廷的权力核心和政教合一的最顽固的绵延活动及空间结构都是在意大利这里产生的。同时,意大利进入现代世俗社会的步伐比较急骤,使人们足以先期体验世俗生活的矛盾感。意大利社会的政治污浊、道德败坏,使意大利的政治哲学家进行的思考,处于一个超前于欧洲其他国家的位置。有必要顺带指出,意大利一直是现代政治哲学的重镇,直到现在,意大利的政治哲学还是不可小觑的。

意大利人马基雅维利所写的《君主论》,开启了现代政治哲学的大门。他最重要的贡献就是,把在中世纪政教合一思维模式中道德和政治完全纠缠在一起的结构给切开了。马基雅维利提供的政治活动最重要的原则是,不要将政治约束在宗教、道德与社会之下,政治必须按照权力结构的状态来自主地组合,政治的博弈就是实力和权术之间的较量。一个君王要有很好的统治结果,他必须免于道德的约束,而使自己能够使用最满意的手段,实现自己稳固的政治统治。所以,有的人说马基雅维利是血淋淋地呼吁政治专制。错了!他只是要免除中世纪宗教与道德对政治生活的扭曲,而使得政治生活能够按照权力逻辑来进行组合。政治生活,既不是宗教、道德生活,也不是经济生活,更不是文化生活,它就是政治生活。政治生活要围绕着什么来展开,它才能显示出它作为政治生活的特性?围绕权力嘛!政治就是探讨治国之道、兴邦之术、强国之策和国家兴衰之理。因此,思考政治问题必须跟道德问题保持距离,这对于把持权力的统治者来说尤其重要。同时,应当比较单纯地从利己主义的角度考虑政治问题——群众只不过想得到保障,而政治家总想获得权力。至于马基雅维利的《利维坦书》中表达的治国道理,在他的《君主论》面前,就显得原创性不足了。

在市场经济和现代政治兴起的先导国家——英国,真正系统地开启了现代政治哲学之门的霍布斯,写了著名的《利维坦》。霍布斯认为人类原初的状态是战争状态。因为人类具有至死方休、永不停息地追求权力的欲望,这种欲望导致人们之间的冲突和灾难。人们要结束灾难和冲突,就必须诉诸人性的另一原则,那就是与欲望同时存在并发挥作用的理性。理性使得人类充分认识到,和平与合作比暴力和战争要好,这样才能真正有效地自我保护并满足其欲望、需要。他从个人主义的视角将个人与个人之间的利欲之心进行了深入的分析,指出信任对人们之间必需的合作的极端重要性。而要想达到这样的状态,就必须借助契约。契约的维持并不是自觉自愿的。因此,只有存在一个强有力的、维护契约并惩罚违反契

约的政府,才能保证契约的有效性,从而制止战争状态。这就进入了“主权者”的国家状态。国家集中了一切权力,在它的面前,无须区分国家与社会、政治与道德,等等。国家权力结构拒绝任何限制它的行为,除非臣民起来寻求新的主权者。由此可见,马基雅维利也好,霍布斯也好,现代政治哲学最早期关注的都是如何建立一个强有力的国家权力结构。

到了后来,成为现代性政治哲学主流、但早期却是以激进主义的面目登上思想舞台的自由主义政治哲学认为:仅仅建构一个强有力的权威政治结构,是不足以解释一个政治共同体如何才能维持的,这个共同体的政治权威,必须是大家都认同的国家权威,仅仅依靠一个主权者是解决不了问题的。在这种政治哲学的思维逻辑中,洛克所写的《政府论》也好,亚当·斯密所写的《国富论》也好,要解决的问题恰恰是马基雅维利和霍布斯没有能够解决的问题,也就是现代政治哲学兴起的时候国家权力如何规范化、政治生活如何秩序化的问题。

洛克要解决的问题就是,国家权力如何可以被有效地限制。洛克与霍布斯截然相反,他认为,政府是必不可少的,但是,它存在的基础是人民的幸福。因此,政府的权力是派生的。政府权力只有为维护个人才有理由存在。为此,他批评了霍布斯那种自然状态的理论。他指出,人类的自然状态是一种和平、亲善、互助和不受危害的状态。这种状态的得以维护则是因为自然法规定了一套人的权利与义务。政府只能根据自然与道德的是非标准通过法律加以实施。他将“生命、自由和财产”看做是最重要的天赋人权。对此,政府只能恪尽保护的责任,政府绝对没有取消这些权利的权力,社会与政府只能在约定的前提条件下产生。人们在政府恪尽其责的条件下,将个人权利转让给社会和政府来执行。个人与个人间的契约导致社会的出现,社会同政府的契约导致政府的产生。政治社会的原始契约成为政府运行的先在条件。因此,通过权力的内部约束和外部约束将政府真正规范起来的时候,体现社会权利的立法机构的重要性就不言而喻。但对于国家的权力划分来讲,立法权、司法权和外交权应当三权分立。洛克就此确定了以权力分割制衡来规范政府权力或是规范国家权力这样一个大思路。所以现在有人讲,现代政治就是洛克政治——分权制衡政治。

沿着这条路径,法国人后来对政治哲学作出了重大的贡献。不管是卢梭,还是伏尔泰、狄德罗,还是孟德斯鸠、托克维尔,这些伟大的法国政治哲学思想家,其实要阐述的或者要批评的也跟洛克一样。我们说当时洛克限制权力、批评政府是很激进的。其实自由主义政治哲学在其早期中期都是很激进的。就是到了现代,它也比较激进,尤其是罗尔斯的政治哲学,申述的正是分配正义的原则。当然自由主义也有多种路向,有激进的,也有保守的。比如说“持有正义”的主张,就是说我合法地发了财,那这些财产就绝对是属于我的,你不能平白无故地夺走我的财

产。这就是一种保守的自由主义主张。随着自由主义政治哲学建立起系统的自由民主宪政理论,它就成功地促使了市场的自由成长。人们合法地运用自己的知识、智慧、财富来发财,并且规范政府不能肆意剥夺自己的财富。

古典自由主义伸张的“管得越少的政府,就是越好的政府”,在亚当·斯密那里体现为政府这只“看得见的脚”不要踩在市场这只“看不见的手”上的原则。自由放任的经济主张,促成了长期的经济繁荣,成为自由主义政治哲学得以自证其理论功用的有力证据。

与自由主义相伴而生的现代政治哲学的另一个流派——保守主义,以及另一个激进流派——社会主义,跟着登上历史舞台,现代政治哲学的多元景象便完全地显现在我们的面前。保守主义认为,自由主义政治哲学辩护的现代经济秩序和政治秩序,破坏了人们对传统价值的尊重,败坏了人们长期信守的美德。因此,既有秩序的破坏,使得现代人承诺的、由法国大革命呼喊而出的“自由、平等、博爱”的价值变得不可能实现了。破坏了传统美德,传统的秩序得不到保障,你所允诺的自由、平等、博爱在哪里落地生根?保守主义者在1789年法国大革命之后,对于以革命为代表的、激进的现代政治思潮和政治行动,表示了拒斥和批判。为传统辩护、为道德价值呼吁、为历史合理性伸张的思潮的席卷而来,使得最初被认为是自由主义的同盟军甚至思想领袖的伯克,变成了保守主义的开山祖师。

伯克写的《法国大革命反思》,成为保守主义的开创性经典作品。他强调的最重要的政治原则有两个:一方面是自由主义原则,这是他坚持辉格党立场体现出来的政治原则;另一方面,他对法国大革命持一种激烈反对的态度。他强烈地坚持,政治制度乃是一套庞大的约定俗成的权利体系和惯例,它应当受到宗教般的尊崇,是人类应当深怀敬意的集体智慧与文明。根据这一立场,他主张议会制政府是一个结构严密、具有公共精神的少数人领导进行工作的机构,国家对于它的领导一般是乐于服从的。因此,伯克拒绝讨论抽象的权利观念,他攻击革命者的理性崇拜,指出一个国家的人民就是一个有组织的集体,具有它的历史、体制、习惯以及政治道德,这是实实在在的政治人格。这样的政治人格扩展到家庭、邻里和国家,就足以将人们带到一个井然有序的状态。他为此将国家进行了理想化的处理。历史的“神圣旨意”似乎就是捍卫在历史中形成的传统。文化的保守主义终于显现为政治的保守主义。伯克就这样成就了现代保守主义的经典形态。

当代的保守主义者如斯特劳斯等,信守的保守主义原则甚至远远超出伯克的原则。他们这些精英主义者,主张排斥基本的政治约定,对自然法反感不说,对国际法也很反感。它申述的是柏拉图式的哲学王统治,它较劲儿的是美好生活如何可能的问题;它对现代主流的政治设计怀抱一种彻底的拒斥态度,因为这种制度无法给出美好生活的答案。这种保守主义认为,只有政治精英对一个绝对正确的

政治理念的捍卫,以及由此采取的政治行动,才能够保证政治秩序。这种政治保守主义导致的后果是比较可怕的。这成为今天美国扩张主义的政治哲学基础。所以,保守主义在一个真正捍卫传统秩序而显现为文化保守主义形态的时候,它是人类政治思考必须要保持敬意的一种思潮,但是走到政治保守主义境地的時候,也许它就走向了它自己捍卫秩序的反面,从而破坏了人们捍卫这种秩序的共同基础。正是在这个意义上,对社会秩序怀有敬意并以自生自发秩序进行有力证明的学者哈耶克,特别在《自由秩序原理》里强调他不是个保守主义者。他正是在社会确实是可以改进的意义上,强调他不是个政治保守主义者,并因此特别强调“法治之下的自由”的极端重要性。

社会主义者、共产主义者则认为,自由主义已经很卑鄙了,你让资产阶级自由发财来剥削无产阶级,你要捍卫的秩序不过是资产阶级的国家机器,使国家机器能够保证资产阶级自由地发财。国家,其实是赤裸裸的阶级的工具。因此,无产阶级要想获得解放,就必须打破资产阶级国家的束缚,建立起自己的国家,并以无产阶级专政作为维护其国家性质的政治手段。社会政治革命在此获得了最为有力的阐释和最为激烈的辩护。

马克思主义是社会主义、共产主义最典范的理论形态,它强调的理想政治社会的基本原则有三。第一,公有制。公有制不仅仅是一种生产资料所有制形式,还首先是一种激进的政治姿态的问题。面对近代政治哲学兴起的市场经济社会背景,马克思主义认为,财富是我们一切具有天赋人权的人所共有的,它不能被资产阶级独占。在这个意义上,掌控财富、生活奢华的资产阶级,与丧失财富、生活贫困的无产阶级的阶级对峙就是不可避免的。只有以公有制取代私有制,使资产阶级丧失财富的控制权,无产阶级掌握财产权利,才足以使现代的社会化大生产与公有制的一致性关系建立起来,从根本上解决资本主义社会的基本矛盾。第二,建立平等的生产中人际关系。人们在生产过程中的关系,应该如近代政治理想所表达的那样,是平等的同志式的关系,而不是占据财产权的资产阶级支配出卖劳动力的无产阶级,造成阶级之间严重不平等的关系结构。与此相关,第三,对劳动产品按劳分配,以至按需分配。人们对财富的平等占有,就应当有一个平等分配,分配正义的问题成为社会主义的内在诉求。马克思主义在这一点上是对自由主义的否定,更是对保守主义的否定。它所申诉的三个基本原则确实对现代政治既具有强烈的批判性,又具有现实的颠覆力。

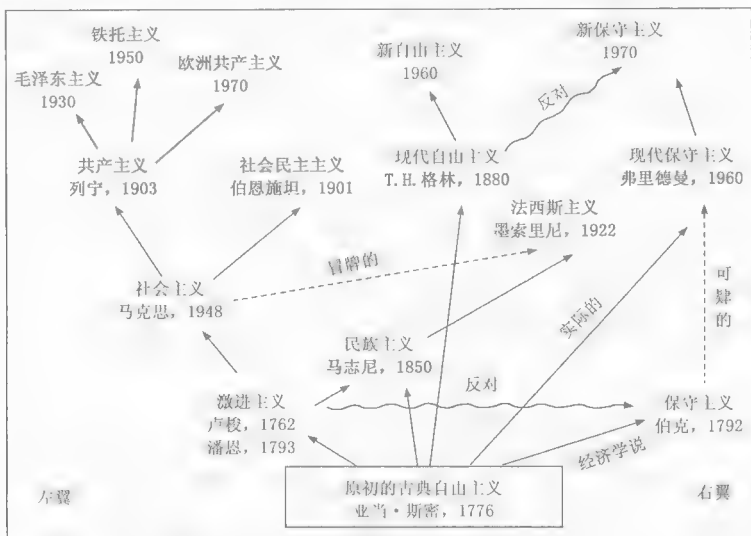
保守主义、自由主义和马克思主义构成了现代政治哲学的三大主流。它们相互间的驳难、不断的重构,就构成了现代政治哲学最复杂的意识形态图式。

五、西方政治哲学的“诸神之争”与融合趋势

西方现代政治哲学的历史演进是具体的,也是复杂的。由于各种流派和思潮所主张的基本政治价值、基本政治制度和基本政治生活方式大为不同,因此,现代西方政治哲学的对峙性是较为明显的。马克斯·韦伯就颇为传神地用了“诸神之争”四个字加以形容。

“诸神之争”显示为一个现代西方政治哲学的对峙性思想状况。从各政治哲学流派之成为各政治哲学流派自身的理由上来看,由于它们各自的价值主张确实难以并立,因此,相互间的对立性非常鲜明。各种对立的基本价值主张依托于国家权力建构起严整的政治哲学体系,构成了现代意识形态对垒的时代画面。仅就具有理想类型意义的代表性政治哲学来讲,自由主义、保守主义与激进主义之间,数百年来相互攻讦,各自为自己解决现代问题的绝对有效性和完全针对性进行辩护,相互对应,势不两立。而且愈近当代,愈益表现出以批判对方来建立论说的思维趋向。

但是,诸神之间的对立并不意味着诸神之间的永不相关。事实上,在现代西方政治哲学的发展历史过程中,对峙的意识形态之间的边际融会,一直是一个显在的思想史现象。有学者就曾经以一幅简明的图表勾画出意识形态之间的复杂沟通关系,显示出意识形态之间复杂的交融状态。我们不妨将这幅图表转借至此,以便展现现代西方政治哲学的主流派别之间的思想交错史实。



引自罗斯金等编著:《政治科学》,北京:华夏出版社,2001。

第六讲

中国政治哲学的变迁

中国的“政治哲学”这个概念，是西方概念在中国文化处境中应用的产物。在我们的古典学科里面，没有“政治哲学”这个概念。我们的传统学问有经、史、子、集的分类，还有形上之学、形下之学一类的“学科”划分。

中国古典政治思想则是很丰富的。它画龙点睛式地将政治以一个字给予了解释：“政者，正也。”政治，就是一个自正、正人的工夫。端正自己为先，推己及人跟随，使得别人效法榜样，跟着端正行为。这样的一种活动，严格说来，并不能纳入到政治哲学的范畴中来考量。那只是一种道德修炼工夫。只不过在中国古代政治史上，道德修炼工夫与政治统治过程，有合二为一的结构特点。我们就是在这个特定的角度，才将之纳入“中国”“政治哲学”的范畴加以收集、整理和分析。

国内政治学界这几年也出版了好几种《中国政治哲学》《中国传统政治哲学》之类的著作，但是因为学科的方法清理不是太严格，所以并不能达到整理中国古代政治哲学思想资源的目的。要想讲清楚“中国古代政治哲学”，必须首先对整个中国古代政治哲学研究方法论进行批判性的反思、现代性的重构，并遵循三步走的方法。一方面，在经、史、子、集的浩瀚史料里，把关系到我们所分析的政治哲学的主题内容给离析出来；另一方面，对这些传统政治哲学史料进行整理、加以重组。为此，有两类史料必须纳入我们的整理范围。一种是由雅言表述的中国传统政治哲学史料。这是“中国古代政治哲学”最重要的内容。传统的经、史、子、集里这种史料是很丰富的。但还有一种史料是不容易收集的，那就是“言不雅驯”的文献史料。那些不归于正史并且显得神秘兮兮的学问，就是这类东西。“方术之

学”、“天文蠡测”、绵延的民风民俗等,便是我们不得不花更大心力去整理的史料。“上下四方曰宇,往古来曰宙”,关于方位的传统政治哲学概念实在是值得重视。同时,相对于心性儒家学家而言的方士儒生,对整个中国的政治思维、政治行动也有重大的影响,我们也得加以分析。中国方术的政治哲学资源,是非常丰富的,也是值得重视的。但在我们一般的中国政治哲学论述中,始终认为这个方术有点太低级的感觉,思维水平不高。按照列维·布留尔的说法,属于原始思维的范畴。

我们对中国古代政治哲学的整理,多半是受西方思辨的政治哲学的影响。西学东渐以来,我们按照逻各斯(Logos)的那套思维方法来重新解读中国古代思想的时候,就习惯于将中国政治哲学思想肢解为西方逻各斯显现出来的那个样子。一般的论述,也以西方的政治哲学为基本坐标,来衡量和判断什么是“中国的”政治哲学。

问题是,今天懂方术数的人已经不多。从“中国的”角度整理出“中国的政治哲学”还不得不处于一种“虽不能至,然心向往之”的状况:我自己想做这项工作,但学力不逮,很难去考察。于是,我们把它提出来,指出它是中国古代政治哲学的重要内容,不能掉以轻心。但是可行的研究,还是在西方政治哲学的引导下,重建中国政治哲学的思想体系。这种重建,可以从中国政治哲学的基本主题凸显和历史演变两个线索出发来进行。就前者看,中国古代政治哲学的基调、基本主题是“伦理政治”;就后者论,中国政治哲学经历了先秦原生的形态、中古的变异形态,演变到现代时段,则遭遇了现代性政治哲学的直接挑战。在今天的思想文化处境中,可以说中国传统政治哲学终结了,中国现代政治哲学兴起了。

一、中国古代政治哲学的基本主题:伦理政治

由于中国古代政治哲学流派众多,线索复杂,演变交替,因此,很难归纳出一个“中国”“古代”政治哲学的基本主题。真正的中国古代政治哲学,一定是要将那些具有原创性的古典思想史的思想作全面阐释,才能显示庐山真面目的理论形态。我们以影响中国古代政治哲学最为深刻、全面和长远的儒家政治哲学为核心进行描述,同时对两个互补结构加以勾画,以便显示中国古代政治哲学的基本轮廓。

(一)梁启超的结论

以儒家政治哲学为主轴的中国古代政治哲学,处理的基本思想主题,就是政治和伦理的关系问题。这是中国古典政治哲学的一个基调。广东新会人梁启超

写的《先秦政治思想史》，按照西方政治思想的理论脉络来清理中国政治思想遗产，在中国算是概述传统政治哲学的第一部作品。他得出的一个基本结论就是，中国古代的政治思想的特点就是“伦理政治化，政治伦理化”。梁启超这里使用的“政治”概念和“伦理”概念，很显然已经是现代概念，而不是古典概念了。

对中国古代政治话语来讲，伦理指的是一个什么样的社会存在现象？指的是宗法血缘关系作为社会基本结构的现象。尊尊、亲亲，尊重那些应当尊重的人，亲善那些血缘相近的人，构成中国古代社会的原生结构。因此，儒家所看重的伦理，严格说来，是人际关系而已，而且是一种以宗法血缘为基础的伦理关系。

梁启超认为，在古典社会里，中国的伦理道德要处理的主要问题是熟人道德的问题。在宗法血缘纽带中形成的伦理，只能是“熟人的伦理”，而没有办法形成“陌生人伦理”。因此，儒家的伦理，跟现代性伦理是不一样的，具有本质区别的。至于中国古代的政治，也是一样。中国古代的政治指的是什么呢？从“政者，正也”的说法推导开去，我们就可以明白。政者，关键不是要不要政的问题，关键是怎么个正法。对于以儒家为代表的中国古代政治思想来讲，这一“政”，首先是正自己，然后才是正别人。三纲八目的伦理道德修养工夫，就显示出这种“政”（正）的绝对进路：伦理道德与政治的基本关系是明明德、亲民、止于至善；伦理修为的基本进路是格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下。这个“正”呢，强调的是正己之心，推己及人，正己正人，成己成物。伦理的工夫可以解决一切社会政治问题。伦理自身显示为一种政治生活状态或者社会生活状态，这就是中国人谈的政治。

在这一点上，梁启超看得很准。中国古代所讲的政治，跟现代所分析的集团间的冲突而产生利益交易那样的政治，完全不一样。所以，当我们在分析“政治伦理化，伦理政治化”的时候，说起梁启超的这一结论，已经跟中国古典政治有点“隔”的感觉了。只是因为我们没有办法使用更为传统的概念来准确概括中国古典政治哲学的基调，因此，沿用梁启超的这一结论，相对而言还是最准确的。

以儒家为代表的中国古代政治思想处理“政治伦理化，伦理政治化”这个主题，分别从四个角度切入，从而显现了四个关乎中国古代政治基本预设的论域。

（二）四个论域

天人合一、内圣外王、人性善恶、德主刑辅，这是以儒家为代表的中国古典政治哲学所凸现出的四个基本论域。

1. 天人合一

天人合一的论题，是要为“伦理政治化，政治伦理化”提供一个本体根据，一个最终理由。为什么伦理能够政治化，政治能够伦理化？简单地讲，就是因为上天

给定了一种关系。

天人合一这样一个结论,并不是中国古代政治哲学一开始就主张的立场。早期儒家的思想家们所关注的并不是天人合一,他们首先关注的是天人相分。儒家创始人孔子讲“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”这完全是自然之天的含义。孔子具有某种理智主义的取向。文献记载“子不语怪力乱神”,“子罕言利,与命与人”。他对天对神都采取比较慎重的态度。后来的孟子也是这样的一个观念。而荀子,就更生猛了。荀子提出“制天命而用之”,“人定胜天”。

到了什么时候,天人问题才变成天人合一呢?是到了董仲舒的时候。董仲舒认为,人只能“法天而治”。他从“天人相符”“天人谴告”到“天人合一”,展示了一个天人关系的基本思路,勾画了一个“法天而治”的政治合法性思路。其实,这不是董仲舒的独创。在他之前,就有“夏服天命”这样一个政治合法性思路,不过此后被“敬德保民”的政治合法性辩护所取代。在孔孟时代,儒家基本上是将“以德配天”作为统治者是否堪受天命的判断标准。问题是,我们凭什么说统治者的道德足以承受天命呢?董仲舒的这一套说法就显示出他的过人之处。从“天人相符”到“天人谴告”再到“天人合一”,董仲舒给出了一个统治者获得统治合法性的理由和认同方式。在这里,天对人是怎么样子的状况啊?按照原始儒家的解释逻辑,儒家主张仁政,主张德治。德治是不是来自善性良心呢?孟子认为就是来源于善性良心。但对于董仲舒来说,仁政、德治绝对不是来源于政治领袖人物的善性良心。一个统治者再好,一旦大权在握,善性良心都会变味儿。因此,统治者的善性良心只能来自上天好生之德。上天这种好生之德,显示出的状态就是春生秋杀。春天,生机盎然;秋天,秋风萧瑟。统治者“法天而治”,就必须得对上天深怀敬畏之心。否则,他们就不足以治理好国家。

董仲舒的这一思路成为后来儒家的基本思路。如果说古典儒家有统治合法性思想的话,董仲舒的这一看法差可代表。后来的宋明理学对之加以了更为精细化的论证。他们将合法的伦理道德统治上达于“天理”,在“天理”“人欲”的对应结构中对此加以了深入论证。

2. 内圣外王

内圣外王并不是儒家自创的政治哲学理念。儒家是借用道家的内圣外王观点,来表达自己的政治理想。内圣外王的基本意思是,人的内心修为达到至高的境界,外推就可以仁者无敌,就可以完美统治,成为圣君。

这样的内圣外王,从内心修养推展为道德统治,在儒家看来,“逻辑”的递进关系是非常重要的。“斯有仁心,故有仁政”,从统治者良心发动才能实施良善政策来看,儒家的这一推论是完全能够成立的。君王没有良心,君王竟然有善政、有仁政,那是绝对不可能的事情。这一点抓住了政治行为的心理动力问题。

得以向外推展的内圣之“心”，在儒家的视野里，是绝对的一颗善心。按照孟子的陈述，这样一种心是“恻隐之心，辞让之心，羞辱之心，是非之心”。它是仁、义、礼、智的根基，是“善之四端”。这种善心，经过一个修炼的过程，就可以达到“至大至刚”“浩然正气”的境地。这样一种仁心，外推为仁政，然后仁政广被四海，政治不就完满了吗？在孟子那里，整个政治生活中的人心内在修为，就成了政治是否清明的决定力量。我们内在的善心，决定了政治的整个状态。

因此，对于以儒家为代表的中国古代政治哲学来说，现实政治的状态取决于人的心性修养，伦理道德的工夫是一个决定性的问题。从现代政治的视角看，民主、法治的现代政治基础绝对不是善性良心，内圣绝对不具有通达外王的可能。因为人性是恶的，所以我们才讲法治；因为人性是善的，所以我们才遵守法制。人性的复杂结构，成为现代政治复杂安排的基础。单纯强调内心修为对政治的决定意义，完全是一个中国人的思路，完全是一个儒家的思路。

儒家始终是想从内心道德修为来解释政治生活状态。其实这个思路是有问题的。因为从人性角度来讲，它并不足以解释政治生活的状态，也不足以解释政治生活建构的状态，更不足以凸现我们的政治理想究竟是什么。正是因为如此，儒家要想将政治安顿在人的善性良心基础上，它对人心的辨析就非常严格，对它的论敌一点也不客气。比如对墨家的创始人墨翟，儒家就毫不客气地加以指责。墨家讲兼爱，儒家认为那是无父无母之爱，是禽兽之爱。这个说法够狠啊，按照中国传统的说法，你都是禽兽了，都不是人了，那怎么惩罚你都是可以的了。

3. 人性善恶

儒家创始人孔子对人性问题并不是太重视，他只简单地讲了讲“性相近，习相远”。在早期儒家大师中最重视人性问题的是孟子。孟子对人性问题的分析，此后成为儒家人性论的主流。这就是所谓“思孟陆王”的儒家心性主流。心性儒学这个传统源远流长。孟子对人性善恶问题的辨析，构成他阐述儒家心性主张的基础。他主张“人性本善”，并从人与禽兽的对峙性论说上辨析人性问题。这是一种非常严厉的说辞。他强调，“人之异于禽兽者，几希”，即人与禽兽的区别是很小的。这个区别究竟在哪里呢？就在于人是有良心、有善性的。这个区别虽然很小，却很紧要。它是人之做人的首要条件。对于孟子来说，人表现出这种善性良心，既是无条件的，又是能够打破社会的陈规陋习的。众所周知的“见孺子入于井”“见嫂溺于井”的例子，就是他这一主张的“证明”。

儒家思想家中也有像荀子这样的人，主张“人性本恶”。但是我们千万不要以为荀子就背离了儒家的人性主张。为什么这样说呢？因为荀子讲人性时的落脚点还是善。“人之性者恶也，其善者伪也。”人性的自然本性是恶的，但人的社会本性则是善的。可见荀子论人性最后的着眼点还是在性善。他从人的动物性上来

论证人性是恶的,但是人的动物性还不是人的社会本性,动物性的恶与社会性的善是统一的。所以在人性善这一点上,孟子和告子(主张人性的可塑性)的分歧,比孟子和荀子的分歧要关键得多。因为,告子这样说人性,所谓人性如杯圈,人将它编织成圆的就是圆的,编织成方的就是方的。儒家的性本善说就得不到支持了。这一点孟子是再明白不过的了。孟子与荀子关于人性善恶的主张差异似乎大于同一,但孟子和荀子最后的着眼点都是善性伦理的至上性。这是伦理政治必然的人性预设。

4. 德主刑辅

在具体的统治术的设计上,儒家政治哲学并不看重具体的政治控制技术。它首先侧重的是一个人的教化问题。与儒家内圣外王的政道设计(政治理想)相一致,在治道上(实际的政治统治)它必然要显示为以教化主导的仁政德治。政道,就是解决国家统治的权力来源问题的根本方式。治道,就是运用权力的基本方式。当然,以儒家的入世态度而言,他们自然明白教化得潜移默化、日积月累才能奏效,因此,他们也不是绝对排斥严刑峻法的,只不过他们的治道安顿很巧妙,他们力图将治道的两种要素加以组合,这就形成了儒家治道的德主刑辅观念。

按照荀子和董仲舒的基本相同的说法,以德化的统治为主,刑律的处罚为辅,德主刑辅的基本的治道思路,是最有利于统治的有效性与稳定性的。德主刑辅的主与辅,儒家也有一个简单的比例划分,那就是“德九刑一”。在政治统治的大多数情况下,统治者都使用道德感化的方式,用软的一手、仁政的方法来进行统治,偶尔采用肃杀、惩戒的方法让被统治者感到畏惧。这很符合有效统治的“胡萝卜加大棒”的政策设计思路。

中国古代政治和伦理同化的基调,通过上述四个主题可以显示出来。确实,致力于将原生的生活结构和人类创制的政治结构综合起来,是儒家政治哲学最擅长的思想技巧。不管这个原生的结构跟设计的政治结构是什么逻辑关系,只要尊尊、亲亲的原生宗法血缘结构与“治国平天下”的政治需求相吻合,就一定能赢得竞争性政治哲学言说的头彩。

就整个中国古代政治哲学来看,并不是各家各派都在处理伦理政治化和政治伦理化这个政治哲学主题。但是,从中国古代政治哲学演变的历史视角看,无论它的发生期,还是它的发展期,抑或是它的转型期,这一主题都构成中国古代政治哲学的思考轴心。可以说,中国古代政治哲学就是围绕这一主题,形成对之进行辩护或对之进行批判的思维之圆。

二、先秦的多极思维与互补结构

(一) 多极建构

我们这里说先秦的政治哲学建构是多极的走向,为什么没有说先秦政治哲学建构是多元走向呢?这有必要简单分析梳理一下。在现代意义上,多元是指建立了构成不同政治哲学体系的论说,建立了各自的本体论结构,并围绕本体论各自展示出不同的政治价值立场,建构起不同的政治论说,设计出不同的政治制度安排,引导出不同的政治生活模式。多元的政治哲学结构只存在于现代社会中。

中国古代的政治哲学只能说是多极一元结构。一元是啥意思呢?如果最简单、最直白地归纳,就是在中国古代政治哲学的探求上,先秦时期的思想家们都是想做帝王师,都是围绕这一政治哲学的圆心展开思想竞争。基本的思想处境,就是庄子在《庄子·天下》所讲的“道术将为天下裂”“百家往而不返”。就前者言,先秦各家的政治哲学所依托的政治体验,起初都没有什么差异,那就是“学在王官”得来的政治认知和政治理念。直到东周,王朝衰落。这个时候,王官之学流散。从此,“学在王官”变成了“学在民间”。民间的学问家基本上是从原来掌管王官之学的四种人——卜、史、巫、祝——演变或传授而来。这个时候,统一的王官之学也就流散民间,因为传授和承接的差异,当然就各执一词,不可能维持原有的王官之学的统一性了。民间学问的流派也就出现了。他们各自分有了原来统一学问的某个方面,或者发扬了某种价值立场,或者发挥了某些学问的成分。原来统一的王官之学,这个时候就自然地裂变。百家各执一端、各执一词,互相攻讦,无法调和。这就是“百家往而不返”的思想状况。一统之学,变成分裂之学。一元政治,生发多极论说。

这个多极走向,就是被人们称为“百家争鸣”的先秦学术局面。实际上,“百家”是个形象的说法。汉代著名的思想史家司马谈把争鸣的百家概括为“六家”,刘歆在《汉书·艺文志·七略》中又把诸子略分为十家,除去小说家不谈,称为“九流十家”。但九流十家里,真正具有政治影响且建构了比较完备的政治哲学体系的,实际上只有四家,就是儒、道、法和先秦以后湮没了的墨家。前三家影响广泛、深入而持久,并且在交互作用的历史演变中,构成了中国古代政治哲学言说的主干。

儒家的政治哲学基本主张已如前述。道家是以批判儒家立论的。天下“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后失礼”,就是讽刺儒家的。对于儒家重振纲常的努力,道家也加以了无情嘲笑。道家从本体论上强调由无生有,从宇宙生存论上铺衍出一套“道生一,一生二,二生三,三生万物”的理论。而认识这个世界,不是取学的态度,而是取“道通为一”的态度。在老子的视野中,认识这个世界

需要采取退守的方式。在政治生活中相应应该取谦下、守雌的态度。理想的政治也不是儒家那种家国同构的状态,而是“小国寡民”的反文明、反社会的状况。在庄子的眼里,这个世界是由道显示出的一个无差别的世界,齐物我、齐生死。因此,完全不必要偏执现实世界,人生应尽量“逍遥游”。他构想的“至德之世”就更是反社会、反人类、反文化的一个虚幻世界。

法家是中国古代最能直面政治现实的流派。从商鞅、慎到、申不害分别建立“法”“势”“术”的政治哲学就可以知晓法家的这种理论性格。到了法家的集大成者韩非那里,这种理论性格就表现得更为鲜明了。所以秦王嬴政(即后来的秦始皇)看到韩非论政的著作才大喜道“寡人得见此人,与之游,死不恨矣”。韩非从历史蜕变入手讨论政治问题,以人性本恶的立场审视政治生活,认为政治就是你死我活的斗争。他将法的品格论述得非常精到,对于法的“著于官府”“赏罚必于民心”“罚加乎奸佞”的特性有深刻的分析。但他认为实施法制,还必须有威势和心术权谋的支持才是可能的。“以法为教、以吏为师”显示出韩非的严厉统治设计风格,“用人如鬼”一语道破了韩非的政治控制的阴谋主张。

墨家政治哲学是对现实政治的一种抗议。墨家在政治行动上是最坚毅的。墨家那种“摩顶放踵”“死不旋踵”的政治精神,是先秦其他各家所缺乏的。墨者钜子是有着传奇色彩的墨者领袖。墨家的代表人物墨翟,针对当时糟糕的政治局面与社会状况,提出了十项主张——兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非命、非乐、天志、明鬼,在在针对当时维护传统秩序的儒家。后期墨家还深入研究自然现象,对力学、光学都有很好的研究。但是,墨家的艰辛行动与背离现实的政治抉择,不符合中国古代的政治局面需要,也与宗法血缘社会的人际关系脱节。墨家太凌厉、太顽强、太坚韧了,所以先秦之后墨家的衰落是必然的。

中国古代政治哲学的多极走向,呈现出的思想局面是:儒家建构了伦理政治的政治哲学体系,道家铸就了反社会、反政治、反文化的政治哲学,法家从哲学的高度设计了社会控制的基本技术,墨家凸显出一套艰苦实践的政治行动方案。

(二) 儒道互补:中国人的政治心灵构造

先秦政治哲学的多极走向,是由分裂的政治局面促成的。当秦朝“横扫六合,一统天下”之后,多极走向的政治哲学就与现实政治的需求背道而驰了。因此,从努力提供统一天下的政治哲学的韩非开始,到终于顺应这种政治需求而在西汉完成政治哲学建构的董仲舒止,韩非的“禁绝百家”落在“罢黜百家,独尊儒术”的政治哲学理念上。

但是,“独尊儒术”并不意味着百家真正销声匿迹了。事实上,在儒家的表面荣耀背后,道家与法家一直强劲地发挥着他们的思想功用。在秦以后中国政治生

活一统需要之下,道家、法家与儒家的思想激荡建立起的两个互补结构,对中国古代政治生活发生了极大的影响。这两个互补结构,一个就是儒道互补结构,另一个就是儒法互补结构。

儒道互补的结构,塑造了中国人的政治心灵,铸就了中国人的政治心理,刻画了中国人的政治行为模式。儒道之能互补,一方面,在于二者具有相互补充的思想结构:一个入世一个出世,一个庙堂一个山林,一个进取一个退守,一个阳刚一个阴柔,一个有为一个无为,一个积极一个消极,一个建构一个解构。这样的思想结构差别,促成了它们之间的相互需求。另一方面,最为关键的是,儒道互补何以能够影响中国人的政治心灵呢,是因为他们各自切合了人类政治生活的两种状态。人们面对政治生活肯定会显示发达与穷困两种状态。前一状态是人善于进入政治制度生活,获得重用时意气风发、精神抖擞、拯救天下、豪迈无比、斗志昂扬的状态;后者是人在政治制度生活中不获重视时,满腹怨气、悲愤抗议、悲情抵制、奋力反抗、拒不合作的状态。这个时候,儒道互补各自显示出的状态,就分别切合了不同心境中的人对生活状态选择的需要。在人们刚健有为的情况下,儒家提供了人生进取的哲学理由;在人们无所作为的情况下,道家提供了修身养性的人生说辞。当这两种说法上达宇宙论、下至人生观地建立起一套完整论说的时候,它们就有了各自从一个侧面影响现实中人的行为的互补功能。其实,“穷则独善其身,达则兼善天下”,儒家本身的这种说法,已经内嵌了道家的因素。因此,儒道的两种说法,尽管非常矛盾,但是它们同样深刻地影响了中国人的基本政治思路。

(三)儒法互补:中国人的政治控制结构

儒法互补结构,对于中国政治控制结构的形成具有极端重要的影响。这里所说的政治控制,不是说具体的统治方法,而是指政治控制的基本思路与做法,即政治哲学论证上“我怎么统治你”的问题。须要强调的是,这是一个政治哲学的问题,而不是一个政治科学的问题,更不是一个简单的政治操作的问题。

儒法之所以能够互补,也是由两家的思想结构注定了的。儒家讲仁政,法家讲法制;前者是政治统治的合法性辩护、正当化结构,后者是政治控制手段设计、操作性结构。儒法互补的结构方式是“阳儒阴法”,也就是儒家的正当化论证浮现在政治生活的台面,而法家的操作化设计隐匿在政治生活的幕后。

儒何以为阳?法何以为阴?这是因为,面对社会政治生活的时候,儒家论证的一套正当化说辞,是可以放到台面上来的,它给人们以政治安慰,给人们以政治指引,给人们以政治理想。任何政治操作都少不了一套将其操作正当化的辩护理论,没有这样的辩护,统治者的统治合法性就很难得到承认。儒家的正当化说辞,跟一切正当化说辞一样,既有一套理论上的抽象论证,又能够跟它依托的社会基

本结构契合。正是这样,儒家才具有登上中国古代政治生活台面的充分理由。而法家何以为阴呢?因为法家设计的是一套政治控制手段。政治控制手段的设计原则总是实用化的,它天然有利于统治者,而不利於被统治者。法家的严厉统治设计如果摆到台面上来说,就显得太卑鄙了。赤裸裸的政治统治安排,一旦摆上台面,就等于直接挑激被统治者受压抑的政治神经,甚至导致政治反抗。所以,它就只能摆在政治生活的幕后发挥作用。因此,把儒家放在桌面上讲,儒家的“己所不欲,勿施于人”“己欲立而立人,己欲达而达人”“博施济众”“老安少怀”,确实有利于统治者聚集政治认同的资源;像法家讲的父子“皆携自为之心”、君臣“一口百战”“倒言反是”,等等,则是极其实用的政治操作策略,在实际的政治控制过程中,不加使用便属愚蠢。

在政治现实的操作过程当中,儒法两家就以自己务虚与务实的两种品格,满足了政治统治的双重需要。如果只是像儒家那样务虚地谈论政治理想的话,政治权力就会旁落,就不能进行有效的政治控制,就不能显示政治人物的人格特征。如果仅仅像法家那样务实地谈论政治控制,不惜一切代价地施展政治手段,不顾一切规则地玩弄阴谋,政治统治者就丧失了证其行为合理性的理由,也会引起相应的政治反弹,不利于进行张弛有度的政治统治。阴法以其提供的政治控制的手段,阳儒以其提供的政治正当的精神资源,整合成最有利于古典时代政治统治的政治理论。这两者在中国古往今来的政治生活当中,都显现为一种矛盾组合的状态。这样的一种组合,是具有它深刻的政治生活根据的。中国古代政治能够有一种“超稳定”的表现,不能不说跟儒法两家精妙的互补关系密切相关。

三、中古政治哲学的两极发展

与先秦政治哲学的多极状态不同的是,中国中古政治哲学呈现出两极发展的态势。简单地来讲,这两极中的一极就是由魏晋文人所演示出来的诗化政治哲学,另一极就是宋明时期理学家、道学家演绎的思辨政治哲学。

前者,即诗化政治哲学,给人一种强烈的道家色彩的感觉——反政治、反社会、反文化,拒斥现实政治生活,对政治生活毫不留情地批判。诗化政治哲学最典型的代表人物是竹林七贤。

竹林七贤所体现出来的政治思维和政治行动,最典型地代表了主导中国政治的文人政治思维。竹林七贤基本上都是政治上的失意者。他们一天到晚干什么呢?喝酒、吃药。鲁迅先生有个名篇就叫做《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。竹林七贤中的嵇康、阮籍,面对当时的政治生活,确实是很不容易“与世俗处”的。

为什么魏晋时期的这些政治家每天都喝酒、吃药？不是政治失意的话，他们怎么会这样面对现实人生！当时的政治斗争太过激烈，曹魏氏集团与司马氏集团的政治斗争昏天黑地地展开着。竹林七贤这些人基本都是曹魏氏集团高层政治人物，甚至是曹魏氏的近亲或者远亲。但是我们知道，曹魏氏政权当时面临着被夺权的威胁。谁夺权特别厉害啊？就是司马氏集团。“司马昭之心，路人皆知”说的就是这回事。司马氏集团跟曹魏氏集团争权夺利，“神仙打仗，凡人遭殃”。两个集团的中坚分子都有点朝不保夕的感觉。因此《晋书·阮籍传》说：“属魏晋之际，天下多故，名士少有全者。”魏晋时代，司马氏集团跟曹魏氏集团的夺权，横生诸多政治事端，使得在社会生活上的权势人物和社会名流很少能够颐养天年。正是这种政治局面，催生了魏晋之际的竹林七贤将思想的锋芒内敛，而以诗化政治哲学的形态表达自己对政治的看法，又不至于卷入政治风暴之中。可以说，诗化政治哲学的出台，要不是文人诗意浪漫地幻想政治生活，就是文人敏感到政治的风险而故意为之。因此，诗化政治哲学的流行象征着政治生活的糟糕。

魏晋之际就是这样，很有权势、很有社会影响的一些名流经常被砍头，社会上层的人们生活在“朝不保夕”的状态下。什么样的政治思维会发达起来呢？就是对生活的那种诗意浪漫的幻想和反抗现实政治生活的那种浪漫冲动。因为现实政治处于难以干预的可怕状态，他们就只能将现实政治虚化，将诗意浪漫的想象作为政治思考的基本模式。当时，曹魏氏集团的权力已经衰落了，司马氏集团正在勃兴。竹林七贤都是政治人物，想谈政治而难以切入，想把握政治权力而无从下手，想干预政治生活而无能为力。这种刻骨铭心的现实体验，促使他们把整个政治生活，整个现实的、肮脏的政治交易，和无法改良的政治制度，通通换算为诗化的哲学问题。所以，他们表达思想都是借用有无、体用、本末、道器、动静这样一些哲学范畴。几乎所有魏晋之际的思想家，从何晏、王弼开始，到竹林七贤，再到后来的郭象等，由于他们都以佞屈聱牙的哲学词句来表达他们的思想和政治看法，因而显得非常晦涩。但是，这些晦涩的哲学论说凸现出来的魏晋时期的政治哲学的主题，实际上就是政治规则的来源问题。这就是“名教”和“自然”的关系问题。

魏晋时期思想家对于名教与自然之间关系的分疏，经过了三个阶段。早期，何晏、王弼主张“名教本于自然”，后来的竹林七贤主张“越名教而任自然”，再后来的郭象、向秀主张“名教即自然”。“名教”，指的是用来进行政治控制的那些社会政治规范，在当时就是指儒家的那套被政治化了的道德规范。而“自然”指的是什么呢？指的是人们不受这种政治规则控制，而能够“自然而然”地生活那样一种情形。这里的“自然”，不是西方意义上的“nature”，而是指自然而然、本来如此的那个状态。

名教与自然的政治哲学争端,表明了政治生活的无可逃避。无论魏晋名士们,尤其是竹林七贤多么潇洒、超然,他们如何喝酒、吃药,到最后,他们还是逃避不了政治生活。只不过他们在这种情况下,无法直接议论现实政治生活罢了。在面對现实政治生活的时候,他们只好采取道家哲学晦涩的语言,来表明自己的政治姿态。如嵇康,成天弹琴弄弦,似乎很潇洒。但是,一曲《广陵散》,竟然成为他的绝弹。这多么具有悲剧意义!闲情逸致属于诗人,绝对不属于政治家。魏晋之际的政治家寄情山水、深怀雅趣,都是因为他们不能干预朝政,被迫赋闲。所以他们被淘汰出政治生活以后,在政治生活之外只能对政治表现出怨恨、蔑视、批判。此时的名教,实际上是约束他们的工具。他们向往自然,向往脱离名教的束缚。

嵇康就具有典型的代表性。当政敌对他不放心,专门前往观察装疯的他是不是真正疯掉的时候,他为了表明他自己是真疯,他干吗啊?吃狗屎。实际上他是装疯的,因为曹魏集团不放心,怀疑他说不定在背后搞政治阴谋,在聚集力量准备反抗。在这种政治高压下,嵇康只好自我侮辱,以便逃脱政治迫害。在政治污浊的状态中,文人们都只能表达诗意的哀怨,政治话题不敢谈了。政治稍微清明的时候,还可以像陶渊明那样抒发一下“采菊东篱下,悠然见南山”的闲情雅致。其实中国的文人们都不雅致,所谓的雅致都来自政治上的失落。魏晋文人其实是痴爱政治的,只不过被政治拒斥,于是他们采取批判政治而又想努力介入的姿态。这就会遭遇双重矛盾撕裂,使他们与政治疏离。他们以为这样他们就可以远离政治生活,远离政治生活的支配。但实际上这是不可能的,这完全是文人基于想象的政治构思。

这种文人政治思维,对中国人的政治思维模式影响极其深刻、广泛而持久。即使到了今天,我们的政治生活也被文人政治思维所主导。文人政治思维的特点有三。第一,是神经质的。像竹林七贤那样的文人,天生的诗人气质、幽怨的个人性格,促使他们以一种欲迎还拒的心态面对现实政治生活。第二,是诗性化的。魏晋文人大致都以诗化的语言、哲学的语言表述他们的政治见解。对于实际政治生活,他们缺乏解剖政治的穿透力,更没有政治理性。第三,是不设计出路的。魏晋文人们对于政治生活仅仅止于哀怨、批判。他们既缺少出而进行政治挑战的勇气,表现出一种活命哲学的样子,又缺乏调和现实政治矛盾的操作能力。于是,面对司马氏和曹魏集团的矛盾,他们只能“选择”要么投降(如山涛)、要么死亡(如嵇康)的路来走。实际上两条路都断送了他们的政治前途与政治机会。

除开文人政治思维这一极的发展外,从汉代到宋明,也有积极介入政治生活并试图以思辨的政治哲学建构指引现实政治生活的另一极。这就表现为汉代设计现实政治生活的董仲舒哲学与进行政治哲学努力的宋明理学。

汉代的政治哲学家们面对的最大的政治问题是什么?或者他们不得不首先

解释清楚什么政治哲学问题？简单地讲，汉代统治者面对的第一个难于回答的问题，就是始皇帝开万世之基业，却二世而亡！对于造反起家的汉代统治者来说，这是个很要命的问题。汉代初期的统治者也想开创万世之基业。为此，他们不得着力从政治哲学的高度寻找始皇帝基业迅速覆亡的答案。他们得出的结论是什么？就是秦统治太苛刻、太残暴。秦的大一统治国策略压制性太强，“车同轨，书同文，度同制，行同伦”，窒息了所有政治活力；对反抗者和异端分子又太残忍，“焚书坑儒”，高压统治。所以，汉统治者发现了一张一弛的政治统治策略，以“无为而治”为汉初的政策导向，以“与民休息”为汉初的政策举措，以“霸王道杂之”作为统治策略的两手。

汉初“无为而治”五十年，到汉武帝这个时候，问题出来了。因为民心是需要驾驭的，政治是需要控制的。如果政治控制长久松弛，带来的结果会是什么？是民心刁蛮、难以驯服。敦风化俗、顺从统治就成了问题。汉代还在“文景之治”盛世状态的时候，就已经面临这样的考验了。文帝就曾对景帝提问，“吾汉家法度为何”。景帝以“黄老刑名法术”作答。文帝颇不以为然，告诉景帝，汉家法度乃“霸王道杂之”。这就是阳儒阴法的政治哲学切近政治实际的标志。这方面汉代的贡献很大。“汉承秦制”，开创了中国古代政治的基本模式。可以说汉代统治者把政治统治的中枢神经给把握住了，把最关键的统治理念给建构起来了。同时，汉代也就此建立起了一套制度结构。

秦律太苛刻，汉代的一套制度则张弛有度。汉代统治者在武帝的时候，肯定了大一统制度的政治权威。董仲舒的第一次对策，武帝感兴趣的就是“罢黜百家，独尊儒术”。他找到了稳定统治的制胜法宝，所以之后才有第二次的对策、第三次的对策。其实汉代是以一种温和的方式在实践秦代的“车同轨，书同文，度同制，行同伦”的大一统政治。这与汉代的开山祖师汉高祖刘邦对“马上得之，安能马上治之”问题的思考和求解有密切关系。在某种意义上，汉武帝天人策问不过是对汉高祖刘邦问题的继续求解。政治统治最为关键的问题是什么？就是一个国家能够通过张弛有度的政治安排，把政治精英们都纳入到政治主流中来，而使政治精英不至于游离在政治统治的圈子之外。他们游离在圈外，就必然抱有怨恨，就会煽动公众惹是生非。汉代在这一点上是最聪明的。当然，汉代在统治理论上是比较苍白的。董仲舒的政治哲学，好像精致实则粗鄙。因为他把儒家的东西作为理想，把法家的东西作为策略，把阴阳家的东西作为根基，仅仅以一个思想的“大杂烩”来应对政治哲学重建的问题，从而满足了现实的迫切需要。所以，尽管董仲舒是一个非常伟大的政治哲学家，但是他没有把儒家政治哲学精致化的理论任务加以完成。

试图将儒家政治哲学精致化会面对两个难题。一个难题是，当儒家从政治哲

学的比较纯粹的理论界面精致化自己的政治建构的时候,即尝试将政治伦理化的时候,儒家走向了务虚的一端。另一个难题是,当儒家要偏向政治的实践理性召唤的时候,即将伦理进行政治化处理的时候,儒家的政治哲学又表现出太过现实的性格,走向了务实的极端。先秦之后儒家政治哲学呈现出两极发展的态势,就与两个极端走向有关:一极是务虚的心性哲学,以思孟学派代表;一极是务实的政治儒学,以荀子、董仲舒等为代表。但在儒家标榜正统的“道统”谱系中,前者是正宗,后者是“歧出”。由此可见儒家政治哲学的理论品格。

到了宋代,理学家们也同样表现出儒家政治哲学的这种思想张力。但宋明理学家的两个支系却正好相加,完成了儒家政治哲学精致化地论证古典政治合法性的课题。一个支系被称为理学家,以朱熹为代表;一个支系被称为心学家,以王阳明为代表。

两个支系的看法及其差异,可以以他们对“三纲八目”的理解作为象征。以朱熹为代表的宋明理学家,强调一个由外向内的收敛的过程。朱熹把“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”这个“八目”阐发为什么?他从格物起始,强调一个明理的过程,“今日格一物,明日格一物,一旦豁然贯通”,“则天下之至理明矣”。心学家把朱熹的这个主张叫做琐碎的功夫、“支离的功夫”。心学主张的是由内而外的推展功夫。先将一切收摄于内心,“先立其大”。“大”指的是什么?就是良心。先把“良心”立住,你才能够在政治生活之中成为一个良性分子,去贯彻实现儒家的政治纲目。以良心统领一切,“三纲八目”才是可能的,你才能够“明明德”,你才能够“新民”,你才能够“止于至善”,你才能够从格物出发达到致知,进而你才能够正心、诚意,然后你才能够达到身修、家齐,才能够达到国治、天下平。在这里,内圣具有决定性的作用。所以王阳明及其思想先辈陆九渊都特别强调“外化根源总在心”。心学家嘲笑朱熹“却笑从前颠倒见,枝枝叶叶外头寻”。确实,道德良心与外部事物观察不是能够相提并论的问题。现代的道德理性也提醒我们:并不是知识越多,道德境界就越高;反而,知识修养越高,可能道德境界越低。两者之间,并没有必然的关系。

除开这些表明朱熹与陆九渊、王阳明等差别的地方外,体现宋明理学家们的政治哲学思维水准的,还是他们借助于道家和佛学的哲学框架,对儒家政治哲学的精致化处理。比如朱熹对万物根据的“理”的论证,就达到了前无古人的高超水平。他的“珠在水中”说、“月映万川”说、“理一分殊”说,都是在直接借助佛教的哲学理论来重建儒家的政治哲学。“一切水月一月摄”,这种佛家思维弥补了儒家疏于哲学论证的理论缺陷。“月映万川”“理一分殊”“珠在水中”,以哲学思辨说明了我们这个世界一切的具体存在都是具有差异性的,但是在差异性之外,还有更为紧要的共同性。这个共同性就是,一切具体的存在中都有一个不易之“理”。这

“理”就是能够克制人欲的“天理”。落在人间社会,这个“理”就是指人们心中本有的、根本的道德,正是这种内心的道德秩序,成为维持实际的政治秩序的可靠保证。宋明理学家还以“殊相”和“共相”的关系,来申论这一看法。

宋明理学借助道家与佛学的思想资源,将儒家看重的现实政治生活秩序上达于天理,确实在儒家政治哲学史上第一次给出了一个严整的哲学论证。从孟子伸张内心的善性良心以降,到董仲舒申述天人合一并以之说明井然有序的政治秩序的来源,再到魏晋之际的思想家辨析名教、自然关系,终于落定在天理人欲的精致安排上面,儒家的政治哲学走完了自己的思想进程,建立起了精致的伦理政治理论体系,提供了古代中国统治的正当化依据。中国古代政治哲学走到宋明理学这个阶段,也就实在没有思想活力了。在这种情况下,中国古代政治哲学在明清之际开始发生变化,到晚清终于显示出中国传统的结构性崩溃。中国古代政治哲学的运行逻辑也就戛然而止了。转轨的政治问题摆上了中国近现代政治生活的台面,中国从“传统”向“现代”的政治哲学转变也就成为一个现实的话题。

四、明清之际及晚清的转向与现代性政治哲学建构

从晚明到晚清中国文化的整体转向,说起来延续了几百年。这种结构性的转折,绝对不是件轻而易举的事情。它对于从晚明以来逐渐僵化的衰朽中国来说,是一场“五千年未有之大变局”。

到明清为止,中国政治哲学的理论建构经历了几次大的转变,带给政治生活以震撼性的影响。一次是商周之际的转变,一次是秦汉的转变,再一次就是明清之际的转变。商周之际的变局,促使儒家回答中国古典政治哲学的第一个难题——为什么“夏服天命”,却有王朝更迭。大臣抗君命,就此被合理化。以此,儒家崇尚的“以德配天”的德治思路成为中国古典政治哲学的大思路。而秦汉的变局,使“万世之基业,二世而亡”的问题提出来,最终形成了“霸王道杂之”的统治哲学。这给予了中国古代以完整的政治控制思路。明清的转变,似乎宣告了中国古代政治哲学的死路一条:一个衰朽社会,已经缺乏自我转型的动力。外部的摧枯拉朽力量一旦进入中国,就会引发国家的分崩离析。

明清时期发生重大转变的第一个方面,是中国政治哲学从资源的聚集上来讲,已经缺乏活性的思想因素了。这个时候,思想局面不说是“死水一潭”,起码也是“死水微澜”。明代晚期,思想家们面对日益困窘的政治局面,显得束手无策。理学中还稍稍有些生气的王阳明心学,到了明代晚期被李贽所继承。他一心只有“造反”二字,因此,敢于向一切“陈规陋习”宣战。儒家规矩,必须谨遵正统,可是

李贽对于儒家大师简直就是嬉笑怒骂。按佛家规矩,本来和尚和尼姑是分属于和尚庙和尼姑庵两个修行空间的,但李贽偏偏就主张和尚庙里住尼姑,尼姑庵里住和尚。有的人认为,李贽的这些打破中国传统规则的举动,堪称中国古代思想解放的先驱。其实李贽是已经无法从容求解儒家出路,有点盲目造反的味道了。他寻求不到一个在儒家内在脉络里的、从容的、井然有序的思想方案,无法给出一套政治行动设计,所以他唯有以造反式的举动来缓解他受到强烈压制的政治心灵。但是这样的举措,只能造成一个思想家难以善终的后果:李贽年过七十,皇帝老儿都还想不过,要把他押解到北京判他的刑,结果李贽在路上忧愤而亡。有人就此又把他称作“中国第一思想犯”。

明清之际发生重大转变的第二个方面,就是在制度上已经缺乏转型的内在动力了。明清之际的中国绝对是一个衰朽社会,而不能被称为转型社会。一个社会能够转型,是因为这个社会的内部资源还能够整合,而外部又没有摧毁它的力量。转型就是由一个稳定的形态转变成为一个新型的、更具有生存能力的形态。经受得起转型必然的波折,是一个社会之为转型社会的重要标志。明清之际的中国不可能是转型社会,因为它经受不起转型的波折了。它已经是“朽木不可雕也,粪土之墙不可圻也”,随意的一个变化就足以摧毁它了。

因此,明清之际提出的政治哲学问题,对于中国传统政治哲学已经具有颠覆性了。被称为明清之际政治哲学三大家的顾炎武、黄宗羲、王夫之几乎一致强调,“天下乃天下人之天下”,就很明显地显示出颠覆“以天下私一人”的中国传统政治哲学理念。但这种具有批判意味的思潮,并没有逆转清朝推翻明朝的历史回流。

有清一代,政治哲学长期停滞,人们日益陷入考据之学的思想陷阱。直到晚清,随着传统的终结和西方的进入,中国社会进入了一个大转型的阶段。这个时候的中国,之所以发生整个社会文化结构的转型,就是因为有外部力量的介入。人们对于中国社会文化的整体转型,早期绝对缺乏思想准备。“中体西用”的政治主张就是这种缺乏的直接显现。到后来康有为、梁启超等人考察了后发现代化国家如俄罗斯、日本的变法运动,才发现“全变则存,小变仍亡”,从而将转型的指向调整到了制度的层面。然而,现代化的社会运动绝对不是可以切割为物质器物层面、制度安排层面与思想文化层面的杂拌。到了晚清末期,陈独秀终于发现,所有的人对传统的检讨,已经不可能在传统的内部寻找到中国现代政治转轨的动力了。于是,他痛切地指出,“吾人之最后觉悟乃伦理的觉悟”,从而将传统文化最深层面的伦理价值彻底地加以抛弃。

从中国人对于现代性政治哲学的认知角度看,我们是从极其浅表的层次获得现代性认知的。中国人从坚甲利兵的体认开始,艰难地上升到制度结构上。而中国人在思想上承认,我们坚守的传统性已经不能与现代性一争高下,则耗费了更

多时间。这种思想转变,绝对不是一件赏心悦目的事情。因为我们中国人对自己传统内在价值的自我认同,使我们有一种集体无意识的自豪感与排斥感。我们怎么也不可能把自己全盘否定掉。即使有人声称全盘否定中国传统文化的时候,我们也完全体会得出发出这些声音的政治哲学家们内心深处的那种痛苦感。著名美籍华裔政治思想家林毓生曾经深入分析过“全盘反传统主义”的主张,对胡适、陈独秀、鲁迅等清算中国传统的思想家的心理的与制度的痛切感有很好的剖析。

但是,构成现代中国政治转型话语版图的结构显然要复杂一些。因为,中国人在面对政治的基本价值、政治的基本制度安排、政治生活的重新筹划这三个方面或者三个向度的问题的时候,一方面要接受三个向度从传统到现代的复杂变化,另一方面又要对三个层面的新问题进行筹划。人们随意站在什么角度,都可以阐发一套政治哲学主张。于是,左中右交叠的政治哲学,就构成了极为复杂的政治哲学话语版图。加上政治哲学的重建与政治转型的实践相交错,政治转型的实践导向就显得更为光怪陆离。

从总体上讲,中国现代性政治哲学具有其特殊的理论性格。第一,中国传统政治哲学的主题已经完全转变为现代性的政治哲学主题。现代背景条件下中国政治哲学探寻的主题是什么?是自由、平等、民主、法治,等等。中国传统政治哲学的基本主题,即伦理与政治的关系问题,已经变成一个阐释现代性政治哲学主题的批判参照。第二,整个中国传统的制度结构,被人们认为是没有办法改变我们传统衰变命运、政治被动挨打的失败安排。因此,皇权制度、官僚制度(尤其是科举制度)受到不留情面的批判。这类批判,由于反思的是政治结构及其基本功能是否还能够自我维持的问题,因而完全是政治哲学的问题,而不是政治制度的问题了。正是这类反思,助长了人们对民主制的普遍欲求。孙中山呼吁的“驱除鞑虏,恢复中华,建立民国,平均地权”,就是以现代的民族主义理念作为号召。这显现了孙中山先生基于现代性政治哲学理念筹划中国政治发展的思想倾向。这是当时中国政治哲学发展的大趋势。从特定的历史角度讲,整个中国政治哲学的现代转向已经不可逆转了,现代政治哲学意义的建构,已经成为当代中国政治哲学发展的主调。

从中国现代性政治哲学的流派上来看,左中右三派的政治哲学主张毫不相让,竞争性地述说着中国从传统政治哲学向现代政治哲学转变的不同方案。从大历史的角度看,右派的保守主义论说蔚为大观,占据了历史的长程舞台。熊十力以降的现代新儒家,以重建道德理想主义为己任,试图以儒家的现代转变引导中国的现代转变。新儒家三代,为此付出了他们的心力与体力。牟宗三、徐复观等第二代新儒家代表,尤其重视心性儒学与政治儒学的共建,阐述老“内圣”开出新“外王”的政治哲学,即从儒家的心性修养开出民主、科学与法治的现代政治制度。

第三代新儒家大多流浪海外,像杜维明等,至今还绵绵不休、不辞辛劳地探问儒家政治哲学与自由民主的有效结合。折中的自由主义是中国现代性政治哲学流派处境颇为尴尬的一派。从严复借助对西方现代性政治哲学名著的翻译,引介西方的现代性政治哲学,将自由主义的理念与制度主张介绍进入汉语政治哲学界,到胡适直接从美国输入自由主义,再到殷海光坚持在国民党台湾独裁政治下守持自由主义立场,自由主义代不乏人,但对于中国现代性政治建设的影响,则非常微弱。倒是显得最为激进的政治哲学主张,赢得了中国现代性政治哲学最为开阔的历史舞台。马克思主义与中国革命实践直接的结合,开创了中国现代性政治哲学与现代性政治实践紧密关联的历史先河。只是到了后革命的今天,中国现代性政治哲学建构各派各家的历史得失,又到了一个重新评说的十字路口。

第七讲

作为现代政治哲学运思基础的民族—国家

简单回顾了中西政治哲学的历史发展之后,我们就可以进入现代政治哲学的关键问题了。首先需要分析的现代政治哲学的问题,就是“民族—国家”(Nation—State)问题。我们先给出这个命题的限制。民族—国家,作为现代政治哲学运思基础的一个政治建构,既是我们考虑所有现代政治哲学问题的一个起点,也是一个轴心,更是一个归宿。民族—国家,作为一个典型的现代现象,构成了我们今天考虑一切政治问题和政治哲学问题的思维的舞台、思想的空间。毫不武断地讲,将我们现代政治生活区别于古代政治生活,以及可以期待的理想的政治生活的,就是民族—国家。此前,是没有民族—国家的政治建构的;此后,也可能是没有这种超级巨型的政治实体的。虽然现在已经有人认为人类正在进入一个“超国家”的状态,比如欧盟的建立、欧洲宪法的制定,就足以表明国家正在走向超国家的状态。但是,民族—国家的政治建构,仍然是我们思考一切政治问题的基本架构。

作为现代政治哲学运思基础的民族—国家,需要分析的问题,有五个方面。我们首先要分析的是现代国家产生的现实主体基础,这是一个现代国家的主体支撑问题。为此,清楚知晓文化民族和政治民族的不同,是了解现代国家主体支撑的前提。

一、文化民族与政治民族

民族的出现与延续是一个历史悠久的事件。它跟国家的存在和国家的认同,以及国际法对国家的承认,是大不一样的。当然也有一种主张认为,实际上对民族的自我认知是一个现代事件,在这之前,对族群的自我认知是比较先发的,但是,对民族的自我认知则比较晚近。人们在人类学的意义上把族群(Ethnic Groups)和民族(Nation)做了严格的区分。但实际上,在我们的政治哲学分析视野里,并不需要对族群和民族做严格的区分。我们只假设在语言上、习俗上、传统上,或者是在文化上,有相对的一致性而又有低度的政治建构,比如一个族群,它有它政治统治的方式,那我们就可以认为这样一个群体就是民族了。

在古典的意义上,古雅典人(Athenian)、印度人(Indian)、中国人(Chinese)、克里特人(Certain)、巴比伦人(Babylonian),我们都认定它们是一个有低度政治组织的民族建构。所谓低度,是相对于现代高度组织起来的国家而言的。这些民族,在现代发达的政治民族面前,就不能被称为现代完整意义上的民族结构。

完整意义上的现代民族结构,说起来是一个非常复杂的话题。它一方面跟语言的因素有关,另一方面跟文化传统相互关联,再一方面跟政治密切相关。但是,也不见得一个民族一定要有统一的语言。比如说人们通常都爱举这个例子,像瑞士这个民族就没有统一的语言。瑞士有讲德语的群体,也有讲瑞士自己民族语言的群体。就整个民族主体来说,语言是一个必要条件,但不是一个充分条件。

就文化因素来说,一个民族的文化也可能是多元的,并没有一个统一的传统习俗、价值体系、信仰系统、文化符号。在现代民族里,这种结构状态最明显的就是美国,它叫“Melting Pot”,意思就是民族的大熔炉。古代的民族里,也有这样的民族结构,比如中国古代民族的文化结构就非常复杂,其南方文化和北方文化的差异大到甚至有异文化的感觉。作为统治文化类型的中原文化,跟西南、东南、华南、华北、西北族群的文化有很大的区别。它们之间甚至在一些基本的价值立场上都很不一样。如果说汉族地区的文化还相对接近一些的话,那么,在藏传佛教地区,像青海大部分地区、西藏,简直就是另一个文化结构。从这个意义上讲,文化因素也只是一个民族形成并延续的必要条件,而不是充分条件。

构成民族的第三个条件,就是一个族群具有的政治的有效统治。政治的有效统治,实际上也显示为一种复杂状态。一个族群有一个中央王权,支配整个族群活动范围内的群体生活。但是,这样的政治权力,以及在政治权力之下运行的政治组织,并不是强有力的整合力量。这种权力,在空间距离上具有明显的限制,它实际的运作还要依靠相关的力量配合,比如习俗的力量。在现代的政治社会里,这一点是最明显的。当然,中央王权也可能在空间上具有某种跨越性,对一个相

对遥远的地区具有政治的支配力量。就美国来讲,像夏威夷、阿拉斯加这些地方虽然离美国本土非常遥远,但在政治上与美国的主要政治空间完全是联系在一起的。在不同的政治统治状态中,政治张力是不一样的。一个政治意义上的民族,其内部冲突有的时候是非常剧烈的。比如加拿大的魁北克地区,作为一个讲法语的地区,它与讲英语的地区之间,就有不断的政治冲突,甚至闹到要政治独立、建立自己国家的地步。一个单一的民族建立一个单一的国家,一个单一的国家由一个单一的民族来统筹,这几乎成为现代民族—国家的一个政治理想。在民族与国家的现代观念里,民族问题确实是一个复杂的建构。正是基于政治复杂性的考虑,我们强调,古典民族跟现代民族相比,具有重大的差异。我们在政治上有必要强调民族的一致性,而在文化上则有必要强调民族内部的差异性。

就古典民族来讲,他们并没有发达的政治思维。政治的内部控制、对外抗敌,边界感也不像现代那么强烈。只有一些政治上显得特别发达的古典民族凸显个别的、特殊的情况。比如雅典。雅典人的政治思维是非常发达的,同时他们的政治行动组织化程度又非常高。但抛开这些古典直接民主制的民族地区或者民族空间不说,大多数古代民族的政治组织状态都不是太高。就中国的情况来讲,中国古代人政治思维极度不发达,总是以伦理的思考替代政治的审视。在政治行动上就更始是以道德号召、从众行为来“冒充”政治行动。从这个特定的角度讲,古代民族基本上可以说是文化意义的民族而不是政治意义的民族。就像中国人讲的“华而夷者夷也,夷而华者华也”,没有强烈的、排斥性的政治边界。

我们都知道日本今天极想做联合国的常任理事国,我们中国人是明确反对的。网上还有签名运动,对日本的行为表示抗议。在中国古代,这种事情就有些匪夷所思。对古代中国而言,只要你愿意认同儒家文化,你再野蛮,也可以成为文明民族的一员,也可以成为文明国家的一员。民族的文化吸纳、民族的文化排斥,就是民族成员资格本身的承认。它不是来自一个政治标准,即一个明确主权的承认。文化民族的成员问题,它基本上都是来自一个文化价值标准。衡量你是不是可以加入一个民族共同体或者成为一个族群的成员,主要是看你的文化认同而不是政治认同。在中国古代,儒家的价值观点就是判断你是不是中华民族成员的正统的标准,而不是以一种现代的、主权划线的政治性准则来作为判断方法。

文化民族,只要在价值理念上,甚至在文化情怀上,乃至在一般的生活习性上,具有低度的一致性,就可以被认为是一个民族了。这不是一个高度的一致性,而是一个低度的一致性。它使得古典民族之间的相互容纳和边界分化都相当含混。因此,古代民族之间的分离与融会总是很活跃的。比如,对于中国来讲,汉代以前并没有一个统一的民族叫做汉族。在黄帝大战蚩尤的时候,今天的汉族,可以说是绝对的少数民族。当时的汉族祖先,只不过是相互对抗、争夺的众多族群

之一。各部落、部落联盟之间,都在争夺中土的地盘。那个时候,政治统治关系并不稳定。从尧、舜、禹的禅让制度也可以看出,实际上主导族群的权力不是绝对排斥性的权力,而是具有兼容性特点的权力。经历上千年的族群交汇,汉民族才得以在汉代形成,才构成中国古代的主体性民族。但就是在这之后,族群间融合的历史过程也没有终结。魏晋时期,族群间的关系又经历了一次大融合的过程。到了元代,作为征服者的蒙古族,事实上与汉族又有了一个新的融合。满族征服中原,建立了清王朝,但结果出现了再一次的族群间的大融合。当时的少数民族征服了汉族,但不论是汉族政权还是少数民族政权,都以儒家文化作为国家统治的价值基础。国家权力的正当性资源都由儒家来提供。就连进入中国内地的伊斯兰支系的民族共同体,也都在漫长的历史过程中逐渐融合进入“中华民族”的文化脉络之中了。

在古典社会里,“中华民族”内部族群之间的文化涵化,根本不是个问题。只有在我们把这个事情放在政治民族的角度来讲,它才是个问题,而且不仅是一个问题,还是一个非常严重的问题。如果你今天将族群间的相互融合解读为一个民族消逝,构成另一个民族的组成部分,如讲元代是蒙古族汉化,清代是满族汉化,就犯了“政治不正确”的错误。为什么这样讲呢?因为在现代意义上,蒙古族、满族都是独立的文化主体,它们各自有自己独立的语言、独立的民族习俗、独立的价值观念,它们各自构成现代意义上的民族。在政治上,国家必须给它一个什么地位?少数民族的独立的政治地位。国家要尊重他们的文化、习俗。在现代政治的意义上,汉族和回族、汉族和满族、汉族和其他五十几个少数民族,其民族之间的边界,就不仅仅是一种文化上的断定,而更是一种政治上的划分。今天你就不能随便说“满清”王朝,这样说就有政治上诋毁满族的意味了。我们中国是多元民族组成的现代国家,必须给予每个民族以平等的政治待遇。但在古典社会里,国家可是不管政治处境的,国家强调的是不论族群差异,对于文化基本价值的遵从。在文化间相互的涵化过程当中,国家获得了丰沛的统治资源。在古代的范围里讲,“中华民族”的各个族群之间,其他民族把生活习性带到了汉族中,而汉族把自己的价值观带给了其他民族,相互之间没有绝对的影响者与被影响者的定位。文化的相互交流、相互影响、相互涵化,使各族群融会成为一个整合的、新的民族,或者成为整合性民族群体的新成员。这时的民族仅仅在文化民族的意义上被承认为“民族”,但还不是一个成熟意义上的“民族”。

在什么意义上一个民族才是成熟意义上的民族呢?一个民族,必须要从文化民族递进到政治民族,才足以成为成熟意义上的民族。政治民族跟文化民族有什么样的差别呢?政治民族,除了在语言上的相对一致性、文化习性上的相对类同性,在政治判断上,它具有比较鲜明的边界感。这种边界感的自认和排他,是这个

民族的鲜明标志。作为一个政治民族,它有它的主权所在,有它的政治操控能力,有它的体系化权力建构。现代民族—国家就是政治民族的理想模式。在现代的意义上,假设我们自认是一个民族,那我们就需要一个自觉的、单一的主权国家的建构,并以之作为民族维系的政治条件。相应的,如果我们的民族建立起民族基础上的主权国家,那我们就是一个具有政治自觉的民族。虽然这两个对应的理想意义上的指标,在现代民族—国家运作的实际过程之中,是根本不可能完整地呈现的,但作为分析的架构,却有不可忽视的意义。

我们知道,完全在单一民族基础上建立的国家,在现代世界里是非常之少的。但当单一的民族和国家形成一种相一致的、统一的政治建构的时候,这个国家就是能够进行较好治理的国家。当多民族组成一个国家的时候,民族之间的政治冲突,就变为现代国家内部冲突存在事实的最鲜明的标志。为什么今天一个国家内部民族之间的关系比较紧张,而又能够组成一个国家?比如说加拿大魁北克地区(讲法语的族群)和其他地区(讲英语的族群)都是加拿大这个国家的组成部分,但为什么多年来,魁北克老想要通过全民公决,脱离加拿大而成为独立国家?对于这个让现代民族—国家感到十分困扰的问题,著名政治哲学家、致力研究“承认的政治”的当代学者查尔斯·泰勒就有精彩的分析:在一个国家中,非主流族群的语言、文化、价值观念、传统习俗、族群追求,也即这个族群的一切政治诉求,在这个民族—国家里不一定会受到尊重,因此,他们试图诉诸宪法地位的改变,甚至诉诸自己族群建立独立国家的政治努力,来赢得自己族群的政治承认。即使是在承认宪法正当性的范围内,魁北克人也会挑战法律,来为自己族群谋取政治地位。比如魁北克地区是说法语的,而在加拿大,法语是没有官方地位的。因此,魁北克人经常通过政治性的行动,争取讲法语的族群在加拿大的政治承认。他们试图将法语提升为官方语言。这就是一种宪法权利了。他们不同意英语成为加拿大唯一的官方语言。对于讲法语的族群而言,争取承认是他们坐实宪法权利的表现,一旦他们的诉求成为现实,讲英语的族群就不得不“让渡”已经成为事实的加拿大就是一个英语国家的宪法权利。这样,一个国家的宪法权利规定,对于不同族群就有了压制力量。讲英语的族群会感觉受到讲法语族群的侵犯。现代国家处理族群间的政治关系就是这么困难。

所以,政治民族一出现,就带来一种显然是政治上的权力争夺的国家状况。这使得民族—国家内部的权力分配结构复杂化、微妙化了。就是在这种复杂化、微妙化的情况下,我们说一个民族就会有种种政治思维,同时会有种种文化思维,来对待自己作为一个国家内部不同的民族共同体的政治诉求。一个民族对自己成员的吸纳和排斥、承认和反对,就此有了政治的标准,而不是以古典历史上一般的文化价值为准则。这种复杂化的变迁,正是使得一个民族能够成熟起来,变得

具有政治智慧的动力之一。

文化民族也有优于政治民族的地方,它以绵延的文化力量来维持民族的存在与发展。但文化民族始终没有办法有力地维系自己的存在,他们支撑自我的文化价值理念、制度安排和日常生活秩序,总是建立在“软性的”文化力量上的。因此,一个基本上是文化民族的政治建制,是难以对抗现代民族—国家的政治建制的。就此我们便能够理解,中国历史延伸到晚清的时候,由于一直是以文化民族作为国家建构的基础,因此在面对现代民族—国家入侵的时候,会显得那么涣散无力。

文化民族建立的国家形态就是我们熟知的古代帝国建构。构成一个帝国的文化核心价值,也就构成帝国的深厚文化根基。文化认同,成为帝国的国家认同最为关键的因素。帝国的政治结构,与文化价值的结构具有吻合的地方,那就是只要对帝国的文化基本价值具有认同感,政治上的统治则是可以松弛、和缓的。比如在帝制中国时代,西藏作为中国的一部分,主要是承认至高无上的王权是他们的统治者。“君臣有序”的关键政治承诺建立起来后,中央王权对西藏的实际统治反倒不是特别重要了,在西藏派了一个特使,就任由西藏人自己治理了。

这与今天的状况大为不同。在现代民族—国家的政治建构中,国家对其辖区范围的政治统治一定是怎么样的?统一的国家权力建构一定要渗透到它管辖的每个地区,使得国家权力能够有效管制各个区域的政治—行政行为。它不仅在政治上管制国家的疆土,而且在整个民族—国家范围内,建立一个相互认同的社会空间,使人们在这个国家里,普遍感觉到社会的习性的一致性,而没有政治排斥感和异在感。现代民族—国家在这个意义上,被称为“政治共同体”。共同就共同在他们对国家的共同认同,尽管这种认同还有其他的动力所在。国家也就此成为最大的政治社会。所以,在现代国家里,社会是跟国家相一致的。如果我们简单地谈华人社会,那就只是一个单纯的文化理念。“唐人街”也是一个华人社会,但不构成一个国家。而当你从政治的意义上说“中国人”,说“华人社会”的时候,那就不是指华人文化群落,而是指华人建立的国家政治建构——中国了。

这个时候,政治判断的准则具有某种刚性,而且要高于文化判断意义上的、价值的、软性的标准。政治的认同,就有了判别共同体成员资格的最重要的意义。对于是否是一个民族共同体的成员的政治判断,也就高于成员对于文化价值的选择和文化价值的信守了。今天我们说的“美籍华人”,他们在文化民族上可以归属于“中国人”的范畴,但是他们在政治民族上归属于谁呢?美利坚合众国。他们属于复杂的美国政治民族结构的一个部分。反过来说,就是对于纯粹的美国人来说,他可以对中国文化价值表示认同,但他并未因为如此就成了“中国人”。在文化民族的角度看,任何一个民族—国家的成员都有文化价值选择的个体自由。但是在政治民族的意义上,他必须归属他所在的那个与政治民族一致的国家建构。

比如,美国有个波士顿儒学派,其中有一个地道的美国人狄百瑞,他就对西方现代价值抱持一种批判的态度,对儒家价值怀抱一种敬意的立场。从中国古代国家的文化认同角度看,我们似乎有理由把他叫做“中国人”了。但是,狄百瑞绝对是“美国人”。这就是一个政治断定。

在现代民族—国家里,判断一个人是不是一个国家的公民,不是基于文化的标准,而是基于政治的标准。一个人的社会思维、文化思维,尽管可以不同、多样,并相互交融,但是他选择加入哪个国家的国籍,则是一个自觉的政治决断。这一决断,正是现代民族—国家接纳或排斥成员最重要的原则。我们中国人还愿意在文化上判断一个人是哪个国家的成员,其实这是一种政治上的不成熟。我们还残存着儒家的国家认同意识,即你愿意接受我们(国家)的文化,那你就是我们(国家)的人了。著名演员陈冲,有一年回中国来过春节,她在电视采访中说到(大意),你们中国人有过春节的习惯,我们美国人没有这个习惯,你们中国人有这个习惯,我向你们表示节日的问候和祝贺。第二天大小报纸把陈冲骂了个狗血喷头。在中国人的政治思维习性中,你陈冲明明是黄皮肤黑眼睛,你不是中国人,难道是美国人?其实,当时陈冲已经加入了美国籍,她确实是标准的美国人了。误会的不是陈冲,而是我们中国内地爱国心切却又缺乏现代政治判断力的大陆“同胞”。这就表明,中国人判断一个人是不是一个“中国人”,使用的还是幼稚的文化标准,还是一个古典准则。而陈冲已经加入了美国籍,她的国家认同和政治认同对象已经是美国了。她的“你们中国人和我们美国人”,是一个标准的政治民族的准则。这种准则是一种现代标准。

二、文化国家与政治国家

文化民族和政治民族建立起的对应性的国家结构,可以分别叫做文化国家和政治国家。这里所谓的文化国家与政治国家,是一个相对的划分。为什么说是一个相对的划分?因为在古典的国家范围内,一方面,国家的形态可以说是非常复杂。早期国家可能仅仅是一个部族国家,比如说中国历史上的夏、商、周这些国家,就只是一个部族国家。稍晚的古典国家则可能是一个庞大帝国。这样的庞大帝国就很多了,比如印度的莫卧尔王朝、整个的中国古代王朝,还有横跨欧亚非的罗马帝国,等等。另一方面,虽然古代国家大多建立在民族与民族征服的基础之上——一个征服民族的文化构成为国家的基石,因此被称为文化国家——但是,它也始终是依靠政治力量运转的。这就是一切国家必然共同具有的暴力性质注定了的事情。因此,所谓文化国家与政治国家,只能是一种相对的划分。

古代文化国家的典范形态就是我们古代中国了。在中国古代,中央王权的统治范围巨大,但统治的有效性值得怀疑。著名社会学家费孝通指出的中国古代“皇权不下乡”,就指引我们认识中国古代国家统治的有限性。皇权、官权与绅权各自支配国家的最高权力、实施权力与基层权力。国家与社会具有某种隔离性质。国家与社会成为一个明显的二元结构。中央王权最多下落到七品芝麻官——县官这个层次,由之上溯,构成国家官僚体系的一个有效空间。它就是中国古代的“国家”。其实,在这样的国家范围内,还有一个庞大的基层社会,它根本就不受国家权力的直接制约。国家就此可以分解为三个空间:一个是宫廷社会,一个是官僚社会,一个是乡绅社会。它们之间的最大差异,就在于各自具有一套运行逻辑。宫廷社会以皇权作为支撑,结构严整,运行有序;官僚社会以宦权作为根据,层级清楚、职责分明;乡绅社会几乎没有政治统治,按照齿序结构,形成长老秩序。

文化国家的规模可以是十分庞大的。古代中国就是一个地缘广袤的国家。但是国家的庞大并不利于统治的达成。有时候正好相反,庞大的古代国家,对内难以充分供给物质,对外难以有效抵御外侮。庞大的帝国需要庞大的物质产品数量来支持国家运转。物质基础是一个庞大的帝国内部整合的前提条件。在古典国家缺乏政治合法性保障的情况下,人们为什么认同国家的统治?在某种意义上,就是因为国家为官僚阶层提供生存的物质手段,为臣民提供随意活动的空间,以至于人们愿意在国家的统治之下。当国家太过庞大的时候,物质产品的供给就处于一个什么状态呢?第一,物质产品必然地是一种稀缺的状态。产品供给总是不足,物质总是显得匮乏。第二,物质供给与政治统治总是处于一种不平衡的状态。局部地区可能富得流油,局部地区可能穷得要死。换言之,国家发展的不平衡构成国家存在的常态。同时,国家受制于自然的节律。国家的减灾能力与国家的统治能力一样,总是处于比较低水准的状态。从中国古代的饥荒史,你就可以看出这一点。同时,文化国家的内部阶层之间的处境也是极不平等的。所以诗人们才会发出“朱门酒肉臭,路有冻死骨”这种愤怒的抗议之声。古代中国虽然有“超稳定”的名声,但是,它是以内部不断的朝代更迭与时时发生的农民战争作为必要条件的。国家内部的不均衡,导致社会基本公正、基本正义的丧失,在这个意义上,古典文化帝国的基本政治建构主题,就肯定不可能是“正义”。人们对于国家的最高期待就是它能够促进均平。而国家保护臣民的前提条件则是你必须服从国家的强权。就对外敌的抵御来讲,由于文化国家内部资源的匮乏、有效统治力度的疲弱,因此国家忙于应付内部事务。帝制时代的中国,最为典型地反映其无力应付外部侵略的例证,就是南北朝时期人们讽刺的“平时空谈心性,临危以死报国”。今天的民族—国家,自我捍卫的能力大大提高。这一提高,不是因为国家

强化了文化价值的认同,而是因为国家自觉组织了理性的暴力,从而使得国家的内部整合能力与外部抗敌能力得到同样的提升。以至于英国著名的社会学家安东尼·吉登斯专门撰写《民族、国家与暴力》的著作,分析阐述现代民族—国家的暴力预设以及国家政治权力运作中的暴力前提。

不论文化国家是多么庞大的帝国,它的统治能力都是有限的,维持统治的能力就更为低下。比如元帝国,地域无比广阔,但内部的政治整合能力很差——稍有风吹草动,元帝国就崩溃了。罗马帝国作为古代国家也是如此。它也非常庞大,分布地域极其广阔,但它的统治效力也不令人满意。尤其是晚期罗马帝国,内部统治者穷奢极欲,生活糜烂,懒于治政。于是,面对外部世界,尤其是阿拉伯世界的挑战的时候,它很快就分崩离析了。

现代民族—国家的结构状态与文化国家具有结构性的差异。现代民族—国家的政治稳定性程度较高。即使那些规模极小的国家,如果没有外部力量的摧枯拉朽,国家也能够长期维持其政治秩序。像萨达姆统治的伊拉克,民族—国家的政权稳定在强有力的铁腕政治统治之下,延续了数十年之久,尽管伊拉克萨达姆政权后期外部还面临了美国强大的经济制约和战略压力。而就大的、成熟的民族—国家来讲,国家的稳定与持续的发展也有较好的进路,几乎没有遭遇过瞬间扩张到横跨几大洲、瞬间又灰飞烟灭的命运。

从国家的政治结构上来讲,文化国家作为帝国时期的国家形态,使得国家的成熟程度和国家的自我复制能力大为低下。至于部族国家,一方面规模太小,以致不足以具备自我复制、自我延续的内部条件;另一方面,它几乎不需要外部世界的物质供给,从而成了一个独立的共同体。这使得它缺少延续共同体生命所必需的外部活力。中国国家诞生时期的部族国家的处境就是这样。部族之间的征战使得小规模的国家迅速消逝。即使是春秋战国时期,这些征战也只能在部族国家向古典文化国家转型的视角,才能得到很好的解读。部族国家与文化国家,由于物质的自我供给能力处于不足的状态,剩余产品也就很稀少,用来支撑这个国家运作本身的行政成本,也就处于匮乏状态。因此,国家内部统治和国家对外敌抵御所需要的军事力量的建构,也就处于涣散的状态。现代民族—国家,国家间的经济依赖程度也很高,但是,相互的依赖反倒促成了国家的内部秩序的稳定。贸易带给现代民族—国家以维持国家稳定的财富,提供给国家必需的行政成本,国家对于自身稳定的关注也大大加强。文化国家、部族国家、城邦国家这些古典形态的国家,与现代民族—国家在对外部世界的依赖方面,以及由此对政治实体稳定性的影响,有着重大的差异。

现代民族—国家跟城邦国家、部族国家、文化帝国具有重大的差异。这些差异产生的根源可以从下述两个指标来加以分析:

第一个指标,国家规模的问题。现代民族在规模上要达到什么程度,它才是以成为国家?这似乎不是一个问题。因为,现代国家可以是很小规模的民族建立起来的,比如汤加王国,就小得不能再小了。地域与人口都远远不能跟大国相提并论。诸如马达加斯加、梵蒂冈这类微型国家,都可以说是弹丸之地,人口绝对不多。梵蒂冈更只是罗马城内的一个蕞尔小国。在我们中国这样的巨型国家眼里,甚至会觉得小到这个程度,怎么能叫做国家呢?但它们确实实是全世界公认的国家。可见,我们不能简单地从地缘幅度和人口数量来确定国家标准。现代国家规模的大小,不是一个简单的数量概念。多大规模才能成为国家之“规模”,指的不是地理空间规模的大小,而是政治空间规模的大小。政治空间大到什么样的状态,才足以叫做国家呢?大小不论,这个政治实体至少能够自我支撑一个复杂的政治结构,以便维护保障这个政治共同体的基本利益不受侵害。其中,条件之一是必须要有一定规模的人口。上面提到的现代世界最微型的国家之一梵蒂冈城国(The Vatican City State),国土面积仅仅0.44平方公里,人口才1380人,常住人口则只有540人。梵蒂冈的人口确实非常少,但是如果梵蒂冈只有那么三五十人,且无法组织国家机构,就不能被称为国家了。可见,没有一定的人口数量,绝对无法称为国家。因为它连国家必需的政治组织的底线人员数量也满足不了,国家根本就无法运作。至于地理空间,也不能小到难以满足共同体成员一个逼仄的生存空间需求的程度。最关键的是,在政治空间上不能小到无法组成相互制约的权力空间。一个人自己统治自己的状态,绝对不是一个国家状态。这是可以断言的。这就是国家最小规模的限度。

至于一个民族—国家大可以大到什么程度的问题,也是一个需要分析的问题。现代的民族—国家,像俄罗斯地域大至1000多万平方公里,加拿大也990多万平方公里,中国960多万平方公里,美国930多万平方公里,澳大利亚2000多万平方公里也有230多万平方公里,这些国家的地域已经够庞大了。人口方面,中国将近11亿,印度过了10亿,俄罗斯、美国、日本也都超亿。就地域而言,这些大国相对于最古老的帝国,它们也就只能算是小国了。一个民族主体建立起来的国家政治共同体,尽管统治区域广袤,但它绝对达不到横跨三大洲的广袤状态。现代的民族—国家地域过于广阔,就会使国家的有效统治难以有效延伸到基层去。同时,现代民族—国家在人口上,一定会局限在一个可统治的范围内。现在中国有13亿8千万人口,国家还能够对其进行较为有效的政治控制,维持国家的政治秩序。但是,如果国家太大,人口太多,国家就会丧失自我支持和有效治理的能力,而陷入一个无法控制的状态。苏联曾经是世界上最大的民族—国家,但是它的统治有效性程度不高,以至于国家最终崩溃掉了。美国本土已经够大了,但它还统治太平洋上的岛屿——夏威夷,还有日本附近的一个岛——关岛——是它的

托管地,波多黎各也是它的托管地。它的有效统治能够达到这么宽广的范围,这就表明美国具有自我维持的政治统治能力。就此而言,一个国家不能小到微不足道,而难以跟其他政治共同体打交道;一个国家又不能大到无法自我维持,以致随时陷入崩溃危险。现代民族—国家在它的规模上,具有某种限定的性质。

第二个指标,国家结构问题。作为民族—国家的基本结构,首先可以确定,它绝对不是一个按血缘关系组成的政治结构,而是基于社会政治目的建立起来的组织。在这个意义上,中国古代的国家,严格说来还不够国家标准。因为中国古代的国家是建立在宗法血缘的根基之上的。国家仅仅是家庭的放大。家国的结构具有高度的一致性。家国同构的国家,还没有完全脱离宗法血缘这样的自然结构。它的政治特质还不是特别明显。因为建立在宗法血缘基础上的国家,它的基本关系结构不是政治关系,而是血亲关系。血亲关系不可能政治化。国家的政治化关系,是完全以个人所享有的权利为基础,在权利与权利之间、权利与权力之间、权力与权力之间进行交易的关系。但是血亲关系会瓦解政治关系。血亲关系的坚实程度远远超过政治关系。当政治交易遇上血亲关系的时候,利益计算怎么也大不过血亲关系,因而政治规则相比于血亲关系显得非常苍白。在中国古代,提供统治哲学的儒家就面临着这样的抉择困境。尧、舜、禹是儒家崇尚的圣君,但是对于舜来讲,他的父亲偷了牛,犯了重罪。这个时候,舜要么将父亲绳之以法,要么自己违法救助父亲。舜毫不犹豫地选择了后者。为此,有人质问儒家,舜的行为是正当的吗?儒家只有屈从于血亲伦理,答之以“父为子隐,子为父隐,直在其中”。可见中国古代国家结构具有强烈的非政治性特质。

在血亲关系的基础上组成国家共同体,它一定是由非正义的血亲原则来建构国家的运作原则的,这个原则的重要性远远超过国家政治共同体的规则性操作。国家运行的规则也就必然是最为“私化”的原则。中国古代特别强调政治中人的“天下大公”道德准则,但究其实,“天下之大公,乃天下之至私”。国家权力不过是氏族建立起来的私化权力结构而已,权力绝对没有开放性,政治共同体的成员没有分享国家权力的机会。因此,在血缘性基础上建构的政治共同体权力,不开放性导致权力决策的合理程度相应地低下,政治交易的空间也骤然收窄了。这样的一种政治建构,它一定会贯彻一个统治逻辑——横暴权力的逻辑。“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,这就是国家资源的绝对私有化。“事无巨细皆决于上”,这就是政治决定与行政决策的专断处理。皇权至上的统治模式,在形式上也有一套政治机制、行政架构。中国古代就有一个庞大的官僚政治机器,但庞大的官僚政治机器不是按照独立的官僚制度原则来治理国家的,而仅仅是皇帝个人意志的代理者。皇帝不仅控制着庞大官僚机器的运作,而且掌握着官僚们的生杀予夺大权。皇帝一个人的意志,足以支配整个政治共同体的意志,“朕即国家”。

现代民族—国家的建构,首先超越了宗法血缘结构,以及宗法血缘的扩展性结构。国家是所有成员的共同体组织。这是一种绝对具有政治性的组织建构方式。因此,国家的公正准则对于国家的成立与维持,是头等重要的事情。国家绝对不是一个家族或一个组织的私有物。国家之作为政治共同体,需要设计并建构起限制国家权力以避免权力滥用的组织结构。这样的组织结构奉行分权制衡和公正的原则。立法、行政、司法三权分离制衡的机制就是这样建立起来的。对于执行国家日常权力的行政机构来讲,一套官僚机器的合理设置,是有效分配国家权力资源的保证。就此而言,文化国家的一人统治和民族—国家的民主治理,具有绝对的界限。

民族—国家的治理机制具有不同于文化国家或帝国的结构,即它的社会政治控制是一个复杂的机器。民族—国家的政治统治逻辑一定不是一个简单的控制逻辑。民族—国家的国家治理过程一定依循一套协商性和妥协性的逻辑。这两个逻辑成为民族—国家能够自我复制、自我维持,保障自身不被颠覆、不被毁灭的一个最重要的、结构性的要求。没有这样一种社会政治控制结构,整个国家就不足以有效运转起来。而这样的—个政治控制结构,它既不来自血缘结构,也不来自一人统治。它的建立依据是什么?就是同意的原则。现代民族—国家的政治统治乃是经由同意的统治(Government by Consent)。这就有必要进一步揭示民族—国家的结构特质。

三、民族—国家的结构和性质

一个政治建构在什么意义上足以被称为民族—国家?大致说来,满足如下三个基本条件的巨型政治建构,可以被认定为民族—国家。

第一个条件,这个巨型政治建构足以被国际社会承认为民族—国家。一个民族—国家不只是一个自己承认自己的政治建构,还需要其他相应的政治建构的承认。现代政治哲学强调,国家之所以被称为国家,就是基于国家间的相互认可。这从现代国家间的政治互动上可以得到认知。在现代条件下,一个国家独立了,或者一个国家发生政变了,对于这个国家而言,最紧迫地要解决的问题是什么?一方面,当然是自己国内的人民认不认可的问题;另一方面,则要看看大国对于新生的国家或新生的政权是什么态度。在现代国际社会,举足轻重的国家像中国、俄罗斯、美国、英国、法国、德国、日本,等等,他们对某个国家建构的认可是该国成为一个国家的重要条件。如果这些国家没有承认一个新生国家的合法性或新生政权的正当性,那这个国家或政权的生存权力就会遭到置疑。像苏联的一些加盟

共和国,在独立之后不断地发生颜色革命,比如橙色革命、天鹅绒革命,等等,革命后的国家最想得到什么?第一是美国、第二是欧洲联盟的承认。这就是驰名当代欧洲的思想家安东尼·吉登斯所强调的民族—国家与“国际关系”是相伴而生的理由。这就是一个国家的“主权”问题。虽然说一个民族—国家是与国际关系同在的,但是,民族—国家具有政治上的独立性,国家具有自己管理自己事务的权力建制。

第二个条件,这个巨型政治组织能聚集起内部的支持力量。即它获得了国家内部民众认可的、支持的正当性和合法性资源。假如国家内部的成员都不支持国家的运转,国家就必然会崩溃。在这种情况下,国家可能遭遇重组命运,也有可能被合并进另一个国家,或者分解为多个国家。最典型的例证就是前南斯拉夫。这个国家原来由五个加盟共和国组成。但因为没有有效聚集组成国家的政治资源,民族间的紧张关系无法调和,各民族都试图组成自己民族的国家,于是南斯拉夫由一个国家逐渐分裂成为五个国家。一个国家内部,不论是多民族的国家,还是单一民族的国家,关键是要能够聚集国家合法运转的政治资源,并使得国家能够有效保持这类资源不至于流逝。如果国家内部的合法性和正当性资源严重匮乏,是绝对不足以维持国家的存在的。维持一个国家的正当性与合法性资源,需要有一个合法的政府,它能够将聚集起来的国家组织资源有效配置。一个无政府的状态,也可能存在某种政治状态,但绝对是一种混乱的政治状态。无政府与利维坦都不是聚集国家合法资源的有利形式。

第三个条件,就是有国家本身赖以建构起来的领土与人口条件。前面已经讲过,一个国家必须具有自己明确的地理区域。没有领土,绝对不可能成立国家。这是一个无须解释的问题。丧失了领土的国家,实际上就等于国家的灭亡,尽管维护这个灭亡国家的人还可以声称他们属于这个国家。国家的地理区域可以是天然的边界形成的,也可以是通过战争划定的。至于人口,则必须达到一定的数目。达到相当数目的人口,应当有较大比例的人口支持国家,换言之,他们愿意成为这个国家的一员。假如一定数目的人口中有较大比例的人不愿意成为一个国家的公民,国家就会面临崩溃。

稍微具体地分析一下,一个民族国家建立的政治共同体,能不能被国际社会承认为国家,因而能够作为国家绵延下去,而不被其他国家吞并,这就要求一种承认国家的国际准则。这使得“国家”的标准只能在国际的范围内规定,而不能由国家内部来制定。国际(International),就是国家间互动的社会政治空间。这个“国际”首先意味着“国家”的先在性,数量不少且具有边界的国家才构成国际。划分出国与国的边界,我们才足以辨认,在什么范畴里、意义上它是一个国家。因此,虽然说有一个国际社会,但是国家间是具有政治排斥性的。建立在这种排斥性基

础上的国家间政治,就是所谓国际政治,或者如国际政治理论的现实主义流派大师摩根索所讲的“国家间政治”。一个国家,在现代的处境里,越拒斥国际政治,就越被国际政治所排斥,而它作为一个独立的政治建构的国家独立性,被国际承认的可能性也就相应地降低。所以,每一个国家,无论大小,都在努力争取自己生存的国际空间。

联合国机制可以被看做一个承认国家资格的机制。一个国家有没有成员国资格,就是在国家间政治的意义上允诺还是没允诺它作为国家的资格。一个国家有一个国家的文化、传统、习俗,尤其是有这个国家的权力机构。当联合国承认这个具有政治架构与传统文化的政治建制是一个国家的时候,它的国家资格也就获得了现今世界上多数国家的承认。比如说原来的东德(德意志民主共和国)、西德(德意志联邦共和国),现在的北韓(朝鲜人民民主共和国)、南韩,尽管人们认为德国、朝鲜在历史上是一个国家,但是,当它们分裂,作为独立的政治共同体加入联合国的时候,国际社会就认定它们分裂成了两个国家。

一个国家,在其内部怎么样才能建构名副其实的民族共同体、具有共和精神的民族-国家,是民族-国家真正意义上的难题。民族-国家的建构情形不像古典国家那样,可以直接把国家强加给民族共同体的成员,然后再以控制、约束、压抑,甚至镇压这个政治共同体的成员来维持国家的存在。如果是那样的话,一个民族-国家的政治正当性资源就会处于严重不足的状态。国家或迟或早肯定会崩溃或瓦解。苏联就是一个典型。虽然苏联已经是在现代背景下建立的国家,但因为苏联在建立一个多民族的现代国家的时候,对于多民族的政治事实关注不够,国家表现出强烈的正当化地压制国家内部共同体成员的倾向,本来应当由国家保护的差异性的民族关系,长期成为一个主体民族约束少数民族的状态。于是,少数民族对苏联国家政权的认同,越来越淡薄。到了最后,一个表面上很强大的国家,一下子就分裂成为15个国家了。可见,一个民族-国家内部恰当地处置民族与国家的关系,关系到国家的前途与命运。这绝对不是一个可以掉以轻心的问题。

正是在这个意义上,有政治哲学家认为 Nation-State 这样的现代政治建构, Nation 不是在民族层面上,而是在国家层面上用的。假如将国家直接称为 State,可能会遭遇理论难题,因为 State 只相当于美国的州或苏联的加盟共和国。而在 Nation-State 里,政治构成较为复杂,民族之间的关系与民族跟国家的关系并不是高度稳固的关系,它们之间的政治联结随时随地都有崩溃的危险。前面我们提到 20 世纪 90 年代后期美国有一本畅销书叫做《美国会分裂成 50 个国家吗?》涉及的就是 Nation-State 关系结构的稳定性问题。组成美国的 50 个州,概念上用的都是 State。一旦它们各自宣布独立,美国就成了 50 个国家。民族-国家政治

成员的国家认同,对国家统治的有效维持,是非常关键的。国家必须储备足够的正当性资源和合法性资源,才能维持国家的存在与稳定。

民族—国家的正当性资源,主要是从道德的角度来讲的。国家聚集足够的正当性资源,意味着国家对它的共同体成员是公平的、正义的,以至于它的共同体成员愿意承认,他自己是这个政治共同体的一员。国家的正当性资源与国家的合法性资源是有区别的。前者主要指赢得公民认同的道德基础,后者则是指公民认同的结果。民族—国家必须要能够使公民们心里面认为,我承认你国家的统治正当,因为你国家对我们公民是正义的,如果不是这样我作为公民就不会认同你国家的统治。这种“我”与“你”的关系具有绝对的对等性。如果国家对它的公民不是一种对等的关系,而是一种国家支配公民的关系,国家就难以聚集合法性资源,国家也就无法获得公民的认同。认同问题,一直是现代民族—国家在政治哲学上要考虑的最核心的问题之一。

现代民族—国家怎样才能有效集聚国家的正当性与合法性资源?一方面,需要国家建立在共同体成员同意的基础上。另一方面,现代民族—国家必须有一套暴力机器。对内,它发挥保护性功能,并对局部的敌对分子进行镇压;对外,抵抗外敌入侵。同时,对内组织建设,以强化对外有利地位。这是国家的两个互补的功能,国家暴力机器就是要强制地实施这两个功能。如果一个现代国家想集聚内部的正当性和合法性资源,又想得到其他国家的承认,暴力条件是必不可少的。但是,必须强调的是,如果国家暴力缺少正当性与合法性基础——当国家暴力是一套非经同意的暴力,显现为对内镇压和对外侵略——那么,国家暴力的支持基础就是脆弱而容易被颠覆的。

现代民族—国家必须建立起有效的分权制衡机制。议会、政府、司法三个权力系统,各司其职,为的就是要能够建立起正常的社会政治秩序。只有建立了社会政治秩序,公民们认为只有在国家状态中生活才有秩序保证,才会认同统治者。

一个国家秩序越混乱,政府越无能,公民对国家的认同感就越低下。统治者之间为了争夺国家权力展开你死我活的斗争,公民也会认为那与己无关,怀抱一种无所谓的态度。伊拉克萨达姆政权就是依靠国家暴力维持了社会政治秩序,但是国家的正当性、合法性资源严重流失,所以尽管萨达姆掌握有暴力机器,但是暴力机器实际上是涣散的,一经外力压制,它就瓦解掉,就没有办法使之与国家统治扣合起来。所以我们要搞清楚,暴力统治要和正当统治扣合。如果暴力统治和正当统治是游离的,那就像这美国人一打进伊拉克,不是美国人把萨达姆铜像摧毁了。是谁把萨达姆的铜像从基座上给拉了下来?就是几个月前还百分之百地投票赞成萨达姆当总统的伊拉克人自己。所以,国家暴虐性的统治,是难以获得公民认同的。现代民族—国家,绝对不能单纯依靠暴力这个条件。暴力是必要条件,但

绝不是充分条件。那种单纯从暴力性质上确认国家性质的传统认识,是绝对错误的认识。

同时,国家必须要有强有力的行政建构。我们知道,在现代的国家建构中,政府发挥着组织、配置国家日常资源的作用。一个国家究竟能不能保障社会政治秩序,在它的国家意志之下,一定要有一个强有力的行政组织、一个行政运作系统。只有在这种情形下,国家本身的自我支撑,才能够得到日常资源合理配置的有力支持,可以使得人们感受到这个国家秩序井然,进入丰裕社会,维持基本自由状态的前景。没有政府的具体运作,国家的作用在公民的日常生活中是得不到显现的。

当一个国家建立起来之后,在组织上会发生基本理念和实际操作的分化。国家建构的基本理念和实际操作的分化,常常使国家处于一个理想设计上与实际操作上的分离状态。在理想规划中,国家总是给人以强烈的期待感;而在现实运作中,国家几乎总是给人一种极度不公平的感觉,从而促使反对国家乃至颠覆国家的运动得以生成。因此,我们在了解现代国家的基本建构之后,就有必要分析一下国家的理想性和国家的现实性。

四、国家的理想性和现实性

国家的理想性主要是从两个角度显示的。一个角度是指国家“应当”是什么,另一个角度就是国家实际是什么。注意,后者并不是现实层面的理解,还是理想层面的理解。从这两个角度对理想国家性质的阐述,各种主张之间的分歧极大。但将差异性极大的理想性国家论述进行归纳,则不外下述几种类型。

一种类型是功利主义的国家。这种类型的国家在解决“国家应该是怎么样的”这个问题的时候,以最大多数人的最大幸福作为答案。这种思路的代表性政治哲学家就是边沁、约翰·密尔等功利主义者。这种思路认为,我们之所以建立国家就是为了使这个共同体的绝大多数成员能够达到最大幸福。

功利主义的国家观认为,国家必须能够使最大多数公民达到最大幸福。否则,公民要国家来做什么?那还不如无政府好了。无政府主义的国家观最简单地跳到另一端,把功利主义的国家给瓦解了。无政府主义国家观一出口就是政府完全没有用处,政府是万恶之源,我们有充足的理由将政府瓦解。政府的存在,根本就是侵害人们幸福,降低人们幸福感觉的。功利主义强调的基本原则,就是要说明国家(政府)的功用,并以这种功用来证明国家(政府)存在的理由。从行为功利主义的角度看,国家行为旨在促进人们的幸福。国家的正当性在此获得了辩护。

如果国家不能促进人们的幸福,反倒与人们的幸福相对立,那么国家就丧失了存在的理由。

国家要能有效促进人们的幸福,它就应该做什么,或发挥什么作用?这一提问可以引发两种主张。一种主张是,国家要想我们最大多数人达到最大幸福,就应该是一个自由放任的国家。在这里,这种主张并不直接跟功利主义相关。但是,以自由放任最能积聚财富,因此有利于人们的幸福生活而言,功利主义的影子是可以看见的。这种主张很显然是限制国家的:国家不能够随意干预市场,公民应当有其自主地运用知识、智慧与财富的自由。在这里,国家的一套权力体系,不能侵入到公民的权利中。在经济活动的领域,应当采取价格机制来进行调控,在自由放任的市场经济形态中达到财富积累的最满意情形。自由放任的国家形态,是现代西方的主流观念,长期主宰着人们对“国家是什么”这个问题的解答。但当自由放任的国家状态确确实实对人们累积财富有重要的推进,而使得西方那些贫困的国家逐渐成为富裕国家之后,又出现了另外一个“达到最大幸福的国家应该是什么”的新主张。

这就是福利国家的主张。福利国家的观点主张国家应该是强有力的建构。既然国家要满足最大多数人的最大幸福这样一个预期目标,国家就应该对物质财富进行公正、平等的分配。国家应该在财富分配上,体现它对共同体任意成员均等地予以关爱的国家特质。因此,国家应该成为公正分配的、强有力的组织者与操作者。这样的主张当然是做大国家了。自由放任的国家,实际上是做小国家。“做大国家”和“做小国家”,在国家应该满足最大多数人的最大多数幸福这样一个圆心上表现出了张力。要想做小国家,就要维持自由放任。诺齐克就坚决反对罗尔斯。罗尔斯坚决主张国家一定要干预分配正义的问题,使国家的个体成员能够在国家内部得到公平的对待。但诺齐克认为,这样对公民个人权利的侵害就会轻易地发生。在“持有的正义”面前,我们宁愿让国家成为一个 Minimal State——最小的国家。国家一“大”,公民合法持有的财产,国家就会眼红,就会加以剥夺,并且不适当地分配给国家认为利益受损的人们。而这样恰恰妨碍人们追求自由地谋取财富的行为。像罗尔斯主张的那种福利国家最要命的毛病,就是瓦解人们自由地运用自己的知识、智慧与财富。20世纪后半期西方福利国家的实践,从某个角度印证了诺齐克的这种说法,只不过福利国家的失败是从劫富济贫导致“富而受打压”“穷而不思进”的贫富双损局面及其对应效果上予以证明的而已。

另一种类型就是绝对主义国家。绝对主义的国家有霍布斯和黑格尔两种不同的主张。霍布斯主张的国家,严格说来,是个人主义的国家。由于他认为人与人处于战争状态,要解决这样的问题,就必须要有个强有力的主权者来管理,于

是作为主权者的国家就具备了出现的理由。在霍布斯的政治哲学中,处于战争状态的人,具有自卫的自然权利,但是他不能够主动地侵害别人的利益。假设要剥夺我的自我捍卫的权利,那么,也相应要剥夺你的同样的权利;同样,我要出让我一定份额的权利,你也得出让你相同份额的权利。这样战争状态才会解除。为了社会的合作,就有必要引进“主权者”的概念,我们从此进入国家状态,国家保护个体,个体服从国家。霍布斯认为,公民对国家的服从是绝对的。因为一切社会的权威集中于主权者身上,立法权、行政权、使用武力的权力,都必须托诸主权者。为此,霍布斯坚决反对议会主导制,支持君主专制。

而黑格尔主义的申述代表了绝对精神的国家,绝对就表明比霍布斯的观点来得强烈得多。黑格尔的国家哲学主要包含两个方面的内容:一方面,他集中批评了个人主义;另一方面,他集中阐述了自己的国家理论。就前者讲,黑格尔对个人主义的批判,在现代政治哲学中极具代表性。他认为,公民的个人人格实际上是一种社会存在,而不是个人主义所说的天赋权利的独立个体。同时,个人并不是与市民社会对等的存在。市民社会不是个人的天堂,而是民族的机构,体现于与民族道义所具有的尊严相一致的公共当局。因此,无论社会还是国家都不能仅仅说依赖于个人的同意。由于人类最高的需要是参与的需要,因此只能在社会与历史中确认个人的地位。在黑格尔看来,正是建立在个人主义基础上的自由主义妨碍了德国的统一与发展。他也严厉地批评了法国革命中雅各宾党人的抽象个人主义与自由哲学的历史支点。依据这种批判,黑格尔阐述了自己的国家观。他首先强调,“必须把国家当作有机体来理解”。他认为,个人从来就是国家的成员,个人主义伪造了个人的本质,也伪造了国家的本质。国家真正的本质乃是把它的成员的完全自由及私人幸福联结在一起。在这样的国家中,个人权利与公共义务有了更为圆满的结合。国家中的所有公民都是自由的,他们在服务于国家的过程中发现自我实现的最高形式。黑格尔最后得出最高级的国家形态的结论是什么?就是他所在的普鲁士国家。因为当时正在寻求统一的普鲁士能够避免黑格尔藐视的英国的个人主义与法国雅各宾党人的极端个人冲动。黑格尔在这两个方面的论说,对于后发外生型的现代国家产生了极为深刻的影响。

马克思主义受黑格尔的影响就十分明显。马克思主义对个人主义的批判也是入木三分的。马克思主义的国家观点是,国家是在剥削阶级占据经济优势、利益冲突无法协调,以至于必须要有一套国家暴力机器来维持其利益的时候出现的事物。马克思主义这样的国家观,使它对这种代表了剥削阶级意志的国家充满了愤恨。它着力揭示国家发展的规律性。国家发展的总体客观规律是它遵循一个从产生、发展到死亡的历史过程。我们可以根据国家发展勾勒出一条线索,那就是马克思主义表述的从原始社会没有国家到原始社会晚期出现国家,国家的形态

经历从奴隶制国家到封建制国家再到资本主义国家的发展过程。前面这些国家形态都是剥削阶级建立的国家形态。最后由无产阶级建立起先进的社会主义国家。社会主义国家致力于发展生产力,并重建与生产力相适应的生产关系,从而使得高度发达的社会化大生产与公有制相适应,促使分配制度从按劳分配发展到按需分配,消灭国家的剥削性质,最终使国家消亡。马克思主义阐述的国家从产生到发展再到死亡的这个递进性规律,跟黑格尔的绝对精神的发展历程有相似的地方,即国家的发展遵循从低级向高级、从简单到复杂的过程。但是,马克思主义强调以历史唯物主义的方法解释社会历史的发展过程,这就将黑格尔的历史唯心主义颠倒了过来。在黑格尔那里,整个国家的发展是受绝对精神制约的;而马克思主义则认为,国家发展的规律是由生产力与生产关系的矛盾作用促成的,它具有不以人的主观意志为转移的客观性。20世纪后期著名的英国政治哲学家卡尔·波普尔将两者都视为历史决定论的表现形态。历史决定论认为,人的主观作用不能影响历史进程,人们只能服从既定的历史规律,努力认识历史规律,利用历史规律,推动国家从低级形态向高级形态的发展。人类自身选择对于既定的历史进程并不发生多少作用。波普尔的批评也许值得商榷,但他指出的黑格尔的历史决定论的理论特质似乎是比较准确的。

与历史决定论在旨趣上相映成趣的是神学家们的主张。神学家认为,国家的出现反映了既定的目的论。神学家所讲的国家一定是什么样的国家形态?是政教合一的国家形态。国家不仅要管恺撒的事情,而且要管上帝的事情。上帝的事情当然只归上帝,但恺撒的事情,并不是仅仅归恺撒,上帝也要负责恺撒的事情。上帝和恺撒的事情融为一体,这样可以避免人们的世俗堕落,更可以避免人们的灵魂堕落。在严格的神权政治视野中,上帝是作为直接的统治者存在的。其法律为国家共同体的法律,它由神职人员给予阐明并加以执行。世俗统治者必须接受神学领袖的最后指示,教权绝对高于世俗权,世俗权可以管理世俗的事务,但必须有教权的命令或许可才行。至于一切世俗事务的处理,很显然不是由世俗中人自主决策的,而是由上帝的意旨决定的。上帝意旨的实际传达者就是神职人员。神之城集合了一切优点,人之城则是一切现世弱点的集合。只有促使神之城战胜人之城,人才能免于堕落。世间的一切就这样被上帝所注定。

再一种类型则是契约主义国家。契约主义的国家观将国家看做约定的产物。国家的产生问题是契约主义国家观的阐释前提。就人类活动的自然状态来讲,本没有什么国家这样的政治现象存在。当人与人要么处于霍布斯所说的战争状态,要么处于洛克所说的和平状态之时,或者为了消弭战争状态,或者为了维护公益,政治社会与国家才产生了。国家的产生,就是一个权力与权利约定的过程和结果。确实,国家是一套权力结构。但国家的权力结构来自共同体内部成员的认

同。尤其是按照洛克的表述,从自然状态到政治社会的演变,是来自社会成员的同意。建立国家政权、制定法律,都是为了管理和保护财产,为了促进公益。这种权力,只能从同意中产生。这样每个人才会将天赋的人权让渡给社会或公共机构。国家在这里获得存在的理由,就在于它在保护人们的天赋权利方面,比人们天然享有的自然状态要好。假如不是这样,人们就没有必要让渡自己的天赋权利给社会或公共机构。社会或公共机构也就只有在保护人们的天赋权利方面比自然状态更为优越的时候,才显示出从自然状态发展到政治社会的必要性与重要性,也只有在这种情况下,社会或公共机构才能实现自身的存在。契约主义的国家观甚至要求以过半数的共同体成员的赞同,来判断政治社会、公共机构或国家遵循了契约,因此能够合法地运行。假如政治社会、公共机构或国家不能遵循建立国家的契约,人们就可以行使重新订立契约的权利。国家就此不可避免地陷入一场重新订立契约的革命之中。

理想性的国家言述,基本上都是从国家的发生学角度讨论问题。从国家的实际存在与运行状态来看,国家的分类模式就繁复得多了。从国家权力的来源上区分,可以有民主国家与极权国家之分。前者的权力来自公民的授权,后者的权力来自专制独裁。而从权力使用的方式上来讲,则可以将国家划分为集权国家与分权国家。前者主要由中央机构实施国家权力,地方权力机构仅仅是执行机构而已;后者则在中央与地方权力机构之间划分清楚权力范围,各司其职。相应的,基于国家、地区结构的权力分配的划分,可以有单一制国家与联邦制国家的区分。前者实行中央政府统管一切的行政体制,后者实行相对独立的政治实体之间的政治联合。如此等等,不一而足。在实际运行中的国家的一切类型分析的概念,都不能对应性地用来观察和分析现实国家。现实存在的国家,一般不可能是理想类型的国家,它都是各个类型的分析因素交互存在的政治实体。远在亚里士多德时期,他就强调实际运行的政体不是典范性很强的某种类型,比如贵族制、民主制、寡头制等的纯粹类型,而是一种混合制的政体形态。而这种分析,就不属于政治哲学的研究范畴,而属于政治科学的研究范畴了。

五、国家与超国家

在现代性的背景中,我们不能不承认一切政治思维、一切政治价值、一切制度安排、一切政治生活,都是在民族—国家这个“如来佛”的手掌里展开的。现代性政治中,一个国家内部建构的政治价值,比如人权,就只有在民族—国家的范畴里才能获得理解。对于一个公民来讲,谁足以保护或损害他的人权,在什么情况下

他具备人权,在什么情况下他丧失人权,都是由主权国家来保障、来给定、来保护并由法律的形式加以确认的。一个公民丧失掉人权,也是因为国家剥夺了他的权利,或者就是国家无力保护。

在这个意义上,国家必定要体现为现代性主张之下的国家法规体制。国家对于公民来说,不是随意地进行统治的。国家是共同体成员按照契约精神建立的,国家与公民之间具有一种相互制约的关系。一方面,国家必须以法的形式来获得政治共同体成员的共同支持。如此,国家本身才能维持自己有序的统治。这就是政治合法性问题所表明原则。另一方面,必须给予公民以合法反抗国家的权利。公民非暴力反抗的传统及其理论辩护,就是在这个角度获得理解的。

民族—国家之间,则没有民族—国家内部的那种权力建构的契约准则,也没有民族—国家内部权力的分割制衡机制,民族—国家间的政治始终是处于国家间的抗衡状态。现代国家间构成的国际政治,主要是一种冲突的状态,民族—国家间也追求合作,这就是我们今天津津乐道的国际政治的双赢(Win—Win)。但实际上,国家间政治主要还是一种强权政治。今天美国在世界范围内遏制其他国家的发展诉求,即使是对中国这样有广阔的地理空间、庞大的人口支持,而且有独立的悠久文化的国家同样采取遏制的态度。为什么美国会采取这样的方式对待其他国家呢?原因很简单,美国强大得足以遏制其他国家。就国家间政治来说,在地球的资源处于一定时空条件既定不变的情况下,一个国家的实力强了,其他国家的实力就会相形弱化。19世纪的大不列颠与北爱尔兰联合王国,成为“日不落”帝国,就连当时的美国也不得不屈服于它。而到20世纪,当美国有实力遏制其他国家的时候,它就成为世界领袖国家。大不列颠与北爱尔兰联合王国只好成为二等强国。美国采取的国际战略,英国也就总是处于一个跟进的状态。我们不能指望国际社会像民族—国家内部那样,因为有一套控制国家的制度安排,所以能够实现公平与正义。从这个特定的角度讲,在今天的世界上,国家间的遏制是一种正常的现象。国际法的公正制定与真正实施还有待时日。

但是现代民族—国家的状态,也并不是铁板一块的。由于三个原因,它正在发生改变:

第一,由于人类政治生活的发展使得人类从古至今都处在不断地创造出新的政治理念、新的政治结构、新的制度选择、新的生活模式、新的政治出路的过程中,因此,民族—国家的结构绝对不是人们完全满意的政治结构。民族—国家在现代性的背景下,获得了它最充分的存在与发展理由。但是,在前现代并没有民族—国家的政治建制。在后现代(Post modern)的情况下,人类完全可以创造出新的政治社会理念来。这是一个绝对可能的哲学式预期。

第二,现实处境中国家间的抗衡体系的作用状态正在发生变化。国家间的冲

突状况受制于国家间的实力,但国家间的冲突导致资源的严重耗费。这种耗费,既是针对一个民族—国家内部资源的动员而言,也是基于国家间为了战胜对手而刻意采取的姿态而言。于是,这一方面使得国家在面对市场资源组织的时候,在面对国际市场开发的时候,在面对活动空间拓展的时候,常常会竭尽全力。比如一切想跟美国抗衡的国家,就都处于一个耗尽资源而难见成效的状态。苏联就是在国家资源动员能力胜过其资源供给能力的情况下,走向了崩溃。

另一方面,即使对于美国这样的超级强国来说,国家实力很强,但是要在世界范围内维护自己国家的利益,它也不得不竭尽所能,限制与自己国家利益相左的其他国家的行为。美国甚至为此制定了同时打赢两场局部战争的国家战略。但是,美国还不得不寻求国际盟友支持自己的国际政治行为,否则它也难以在世界范围内维护自己国家的利益。正是具有这样的国家活动空间,国际社会的国家境况总是处于一个可变的状况。20世纪90年代之前,基于国家利益,也基于意识形态等因素,苏联及其卫星国与美国一直抗衡。到了今天,国家间对峙的意识形态因素看起来是弱化了。因此,代之而起的欧洲国家,也想合作起来跟一个规模庞大的、拥有雄厚实力的美国进行对抗,以便获得和保证自己的利益。于是,欧洲联盟的国家努力打破经济和政治分界,使国家间的资源相互融通,以增强欧洲的实力。

欧洲联盟早期实际上仅仅是想干啥?主要是打破市场内部的分割,进行组织优化、资源整合。欧洲联盟的利益基础由此鲜明地显现出来。所以,欧洲联盟第一个伟大的成果,是有超国家的金融体系,即欧元体系。接着它才致力于寻求超国家的政治体系,试图制定欧洲联盟的宪法。这样一种东西,在民族—国家的发展状况之中是难以设想的。国家间怎么可能有一个统一的意志,有一个统一的经济发展的结构?不可能的。以国家暴力支持的民族—国家建构,只不过是為了维持各个民族—国家自己的利益。即使国家间有某种合作,那也是权宜之计。国家间的合作一般是松散的、脆弱的。而今天欧洲联盟建立起的统一的金融体系,以及可以预期的欧洲宪法所支撑的统一的政体体系,正在跨越国家的边界,建构新的政治结构。

第三,回顾历史,实际上超国家的政治建构是在国家对抗最激烈的时候出现的。冷战时期的北大西洋公约组织、华沙条约组织,就都是庞大的超国家组织。虽然建立这样的组织是为了捍卫组织内的各个国家的利益,而且组织受到超级国家的控制,但是这样的超国家组织,显现出了统一的政治意志、统一的战争意志、统一的组织意志。比如北大西洋公约组织就限制它的高科技产品出口到华沙条约组织。另外,组织间还具有明显的对抗性。但这类组织开启了人们创建国家间政治组织的先河。当这类组织的建构不是单纯受政治对抗意识的驱动,而被经济

利益驱动的时候,就有了根本不同的结构状态。市场经济本身要求的全球市场,正是在政治力量之外驱动全球政治组织建构的最为有力的力量。

跨国公司的出现,被认为是超国家组织建构的雏形。国家主要地是一种政治建构,虽然其中具有保护其成员经济利益的内涵,但今天的跨国公司,尤其是新出现的全球公司,则是直接受经济利益驱动的超国家组织。在全球化的浪潮中,全球公司直接将自己组织的力量深深扎根在跨越国家组织的政治原则的沃土之中。它对于传统意义上的国家直接构成了威胁。现代民族—国家真正面临着重新构造的命运。

非政府组织 NGO(Non - Government Organization)、非赢利组织 NPO(Non - Profit Organization)的勃然生长,也象征着超国家组织的活力。这些组织在全球范围内活动,不受国家范围的限制,也不受民族—国家法律的支持,他们完全按照组织规则从事活动。非政府组织不以国家暴力作为组织运转的支撑条件,非赢利组织更是直接以公益为工作目标。这就显示,在国家组织之外,也可以有范围广泛的、强有力的组织生长的空间,而巨型组织不仅仅存在着以国家为单位的形态。

联合国的长期运转,也给超国家的巨型组织的诞生提供了典范。虽然今天的联合国在大多数情况下还只是民族—国家的政治讲坛,但是,联合国在协调国际事务、解决国际争端、发挥人道作用等方面发挥的功能,也向人们展示了超国家组织运作的广阔前景。

当然,超国家究竟能否取代国家成为新的人类政治组织的建构,还是一个远远没有答案的问题。我们今天的政治运思,还只能在现实的氛围中,即在民族国家的背景中进行。

第八讲

作为现代政治哲学轴心问题的意识形态

意识形态是一个现代事件,它不是一个传统社会的问题。虽然我们现在面对意识形态问题的时候,还经常要谈到传统意义上的意识形态,但实际上,将古代的统治性意识形态解释为古典意识形态,是对传统意识形态的现代化处理。意识形态,本身只有在现代社会通过国家对统治理念的系统控制方式,才可能显示出它的根本特点。

意识形态作为一个现代事件,它鲜明地体现了现代社会的独特性。什么样的现代社会独特性?现代国家的国家性质,是需要强大的思想动力的。它跟传统社会不一样,传统社会就是用简单的神神鬼鬼,或者君权神授、君权天授——理论很简单,逻辑很粗暴——就了结了国家意识形态的建构任务。而现代的国家意识形态,是一个很精致的建构。现代自由民主国家的意识形态建构一直都是重要的国家事务,这是一个公认的事实。你就是身处粗暴如希特勒时期的纳粹德国,它的国家意识形态也是很精致的。纳粹德国有一套精细的国家社会主义的理论,它也有一堆聪明的政治理论家为其提供国家意识形态论证。纳粹德国的反犹太主义、反资本主义、反马克思主义,都不是简单的立场宣誓,而是在一套国家意识形态中做出了系统“论证”的精致政治理论。极权主义国家、整体主义国家,在这一点上可以说具有思想上的自觉。对此,汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》一书中作了精彩的分析。

意识形态作为一个现代事件,是通过几个方面表现出来的。第一,它能够与国家权力全面相结合。这个性质,是任何意识形态在传统社会都无法具备的。因

为从中外的政治史来看,没有一个国家在其古典时代,社会意识的形式能够全面地跟国家权力结合起来。只是在现代社会,意识形态与国家的政治生活乃至社会生活才如此紧密相关。人们通常认为的意识形态的四种含义——它是关于观念的科学,它与自由主义被同义对待,它直接指政治学说,它的知识和实践贫乏且为激进主义——都是在“现代”才出现的思想状况。第二,意识形态之所以被称为现代事件,是因为只有在现代社会的政治结构产生以后,才具备将意识形态制度化沉淀为国家政治生活形式的可能性。在传统社会里,国家建构不是那么严密,也不是那么完整。比如中国古典社会的结构就是一个二元结构,国家意识形态基本上达到县官一级的时候,便就此打住了。国家意识形态对基层社会毫无影响,基层社会有它自己的社会意识形式。这就是我们知道的,作为儒学的国家意识形态与作为儒学的社会意识形态大不一样的历史事实。只有在现代社会有了这样的一种政治结构,意识形态对社会的统治才是完整的。整个国家权力是往下渗透的、弥漫的,扩展大到社会的各个角落。国家和社会就此紧密地连接起来——一个国家,我们说它是一个国家,基本上是因为什么呢?就是因为在这个国家之下,形成了与国家相对应的社会。比如说中国社会,与中国这个“国家”是相对应的。第三,我们说意识形态是一个现代事件,就是因为意识形态只有在经过“诸神之争”之后,它才能够显示出某种意识形态跟国家权力结合起来的思维张力。只有在“诸神之争”的现代意识形态背景中,经过意识形态之间的较量,民族——国家需要什么意识形态与其匹配才能找到适合的答案。而其他的意识形态就淡出国家权力系统,成为演绎社会政治理想甚至幻想的乌托邦。这里区分意识形态与乌托邦的标准,是德国著名思想家卡尔·曼海姆的划分:凡是一种系统的思想建构、完备的政治理论,没有能够跟国家权力结合起来,我们就称它为乌托邦。因为没有国家权力全面支持的社会政治理论,只能是一种社会政治想象。这种思想只有与国家权力系统地结合起来,我们才称它为意识形态。因为这个时候的社会政治系统思想,变成一种权力结构——一种意识形态与国家权力的相互支撑结构。种种社会政治的系统构想竞相角逐,争取与国家权力系统的直接媾和,绝对地是一种现代思想图景。

一、意识形态的现代特质

意识形态(Ideology)被人形象地翻译为中文“伊底牢结”。从这个翻译上我们可以觉察到,意识形态的现代特质,就是要捍卫某种要一以贯之地显示出来、具有完备性特点的社会政治理念。所以说“伊底牢结”这个翻译是很形象的。意识形态

态显现出强烈的价值偏好和强烈的价值排斥,以及它对所有社会政治问题一揽子解决的那种允诺。因此,意识形态作为现代社会的精神状态,构成现代社会必不可少的一个重要组成部分。

人们通常把现代社会的意识形态看做依附在社会、政治、经济、文化、生活层面上的一些价值主张、一些观念结构、一些制度设计、一些生活方式的说法与做法。其实,现代意识形态的特质,主要并不体现在它的依附性上面。显示出现代意识形态特质更为关键的地方在哪里?在于意识形态作为现代事件,它绝对具有自己的生命。一种意识形态一旦和国家权力体系结合起来,进入国家权力结构,它就能够产生一种自我辩护、自我复制、自我延续的能力。作为意识形态,无论自由主义还是保守主义,抑或是马克思主义,或者是社群主义、法西斯主义、无政府主义,一旦这些意识形态与国家政治生活有了实质性的扣合,它就反过来制约国家政治生活的整体状态,并赢得了自我的生命价值。

意识形态的这种自主性,从三个方面具体表现出来:

第一,意识形态具有自己特殊的“所指”。一切政治理论的陈述总是有所指的,而意识形态尤其鲜明地体现出这一特点。意识形态的“所指”是指社会政治生活中必然存在的各种各样的问题,以及解决这些问题的客观需求。现代意识形态,无论体现为“左”“中”“右”哪一种具体倾向,它都表现为对现代政治生活里客观存在政治现象的指证、批判、反思、解构或再造。哪怕人们最拒斥的像纳粹国家社会主义那样的现代意识形态,它也具有明显的“所指”的特点。

在这个意义上,我们可以断定现代意识形态之间的纷争,也就是所谓“诸神之争”的现象,是现代性背景之下必然存在、不可祛除的现象。所有的意识形态体系,由于它具有针对现实政治生活的某些方面的“所指”,因此,只要我们人类还生活在现代性的处境中,这些意识形态就会反复地出现在我们的政治生活中,激荡起某种政治风云。比如说无政府主义,就是来自人们对现实政治生活中政府的什么感觉?厌恶。政府始终不能满足人们最起码的公平要求,因此,无政府主义主张的“政府是万恶之源”,就能够赢得部分人士的认同。无政府主义的这种主张,跟自由主义只有一墙之隔。自由主义这种意识形态认为国家是“必要的恶”,国家可能没有作为,并给公民们造成损害,故而它是个“恶”。但没有国家,社会政治秩序就没有保障,因此它是“必要”的。无政府主义也认为国家是个“恶”,但不是一般的恶,而是万恶之源,因此欲除国家而后快。所以,无政府主义的政治意识形态是非常激进的。但还是有一部分人愿意在政治生活中实践它。因此,就连无政府主义这种极端的意识形态,也不可能从现代政治生活中完全抹掉。由此可以预见,其他不走极端的意识形态始终不会缺乏崇信者。意识形态的这种状况,也就应了所谓“存在即合理”的说法。

意识形态也具有自己的“能指”。所谓意识形态的“能指”，指的是意识形态体系的建构者们，都具有一种指向它意欲解决的一揽子问题的主观能力。意识形态体系的建构者，都在主观上承诺了一种自己解决一切社会政治问题的理论建构目标。事实上，意识形态从来也都具有排斥性地陈述它指陈的所有社会政治问题，并在这种陈述的基础上，建立起一揽子解决问题的方案。这是意识形态的“独门暗器”。不具有这种“能指”特点的完备性或整全性思想建构，就不能被称为意识形态。

意识形态的这两个特质具有从能指到所指滑动的流动性，这是国内研究法国政治哲学家卢梭思想的学者朱学勤的一个形象说法。相对地做出一个区分就是，能指代表一种主观状态，所指代表一种客观对象。意识形态从能指向所指的滑动，就是指意识形态从它能够指陈某种社会政治现象向它实际指陈的社会政治现象的变动。从形式上看，一个意识形态建构好像跟实际的社会政治生活是脱钩的。这是我们着眼于意识形态的“能指”必然留下的印象。但实际上，我们从这一意识形态体系的陈述上可以发现，它总是有实际针对的。一方面，意识形态总是能够指向我们实际的社会生活背后的那些具体的政治状态、政治主张、政治价值、政治偏好、政治意向、政治目标、政治理想等与政治生活相关的复杂指标。所以我们可以说，意识形态体系代表着某种理论能力、理论自主性、理论自存的那种现象。另一方面，它实际上又与我们的现实政治生活紧密勾连在一起。意识形态总是从它的价值意图出发指向实际社会政治生活的某些现象。这就是所谓意识形态从能指到所指滑动的存在形式。否则，当意识形态只有“能指”而没有“所指”的时候，意识形态就变成了陈述者的一种自我表达、自我信念，就不是针对现实政治生活的任何实际做出的陈述。这种意识形态就因为它没有客观针对而丧失了存在的理由，就等于是默然无语地对客观社会政治问题的示意。这样的意识形态其实是不存在的。只有当意识形态在能指与所指之间滑动的时候，它才可能既陈述清楚它要陈述的社会政治问题，又准确显示自己存在的价值与理由。

第二，意识形态作为一个现代事件，与国家权力紧紧地扣合在一起。更关键的是，意识形态与我们的现实政治生活扣合在一起。在这里，我们所讲的意识形态，不是通常所讲的人类生活中存在的各种社会意识形式，诸如文学、艺术、哲学、历史、法律，等等。人们的精神生活所显示出来的一般的社会意识形式是很丰富的，一旦有一种社会意识形式上升到了意识形态，那么，它就会使一切的社会意识形式从属于意识形态。比如，苏联的文学艺术，长期以来就是意识形态化的文学艺术，或者说是政治化的文学艺术。国家的政治领袖直接审查文学艺术作品，像《静静的顿河》后两卷的出版，都是斯大林亲自批准的。国家提倡与国家意识形态相符合的文学艺术形式与作品；相应的，拒斥与国家意识形态不相符合的文学艺

术作品。而中国“文革”时期的文学艺术也处于这种意识形态化的状况。当时的文学艺术作品所要树立的文学形象是什么？那时有一部流行小说《金光大道》，小说的男主人公形象就完全是政治化的形象，主人公名字就直接叫做“高大全”。这体现出那个时期意识形态对人们人格理想要求的一种理想政治范式，也体现了一种国家政治控制的功能。文学艺术的创作是如此，历史著作的编写也是如此。经过当代著名历史学家茅海建的考证，他在自己撰写的《天朝的崩溃——鸦片战争再研究》中指出，为我们中国人所崇信的三元里抗英斗争，其实压根儿就没有这个历史事件，而是长期以来我们的历史意识形态不断构想累积而成的意识形态化历史。这就是典型的爱国主义的史学意识形态。

所以，现代意识形态的建构对于国家来说是很重要的，它已经成为国家建构不可缺少的基本理据。由于意识形态具有一揽子回答并解决所有社会政治问题的特性，因此，犹如我们熟知的，有文学艺术的意识形态化，也有史学的意识形态化，还有哲学的意识形态化，等等。哲学的意识形态化，可能在针对现实的理论建构上，就落到了政治哲学的层面。哲学的意识形态化，有的时候其陈述甚至是好笑的。因为哲学的意识形态化可以表现为种族优越的哲学想象。比如说德国人的哲学意识形态，就具有典型的自我优越的思辨想象。前述黑格尔就径直将德国人的哲学思维视为是最高水准的，以为自己的民族是全球最富于哲学思辨能力的。在黑格尔的眼里，我们中国人没有什么哲学思维，中国的哲学也就在哲学前史里能得到一个位置。他认为中国哲学根本没有达到成熟的思维水平，揭示不了绝对精神的辩证运动，完全属于原始思维。这种意识形态构想当然不为我们中国人所认可。而黑格尔在审视自己的国家形态的时候，也将理想政治国家直接安顿在他生活的普鲁士土地上，就更有有点可笑了。一国的意识形态对其他国家的排斥，与种族主义似乎具有某种若隐若现的联系。

国家意识形态对社会意识形式的制约，具有难以想象的巨大力量。比如艺术这种娱乐人类、最多是陶冶性情的方式，在这种视野里，人们跳一个舞蹈、唱一首歌，达到抒情、惬意的目的就行了，甚至有的时候我们纵情声色，只要声音是美的、音乐是好的，也就有了艺术的体验和快感。但是，如果国家意识形态侵入到艺术的领域，你跳舞的某个动作就有了不符合国家政治控制程式的问题，你放声高歌一曲也有了一个是不是靡靡之音的问题。当国家试图将某种奔放的精神通过肢体语言传达给社会公众的时候，当国家努力想将高亢有力的声音确定为昂扬上进的国家精神的时候，我们就不得不考虑意识形态的巨大制约能力。否则，国家就会以自己掌握的暴力工具，对他不予认可的东西进行压制、打击，甚至摧毁。

现代意识形态一旦与国家权力直接结合，它就有了政治控制的功能。国家意识形态的全方位控制功能是表现于现代政治生活中的突出事件。为什么格瓦拉

的戏剧会在纳粹德国流行开来?为什么现代主义画派会遭到有些国家的国家权力强烈的排斥?就是因为它们要么符合国家意识形态的需要,要么与国家意识形态相抵触。即使在我们中国,改革开放之初的20世纪80年代,国家意识形态支配下的文学艺术领域里,我们也会发现,歌唱家李谷一唱的一曲《乡恋》,由于模仿了港台歌星的一些唱法,而被批判为资产阶级的靡靡之音,不利于青少年的健康成长。后来崔健唱摇滚,也被视为反映了颓废青年不上进的心理状态。这些都显示了现代意识形态对各种社会意识形态的总体控制特征。意识形态就是要以国家权力来显示出它对国家、对社会的那种支配性影响,同时显示出意识形态对整个社会的全面渗透。

意识形态在现代国家的政治生活里,变成一种人们不得不面对且在长期的政治生活里不得不接受和内化的一种价值偏好。意识形态这样一种现代特质,确实使得现代国家成为由意识形态在对其提供正当性和合法性支持的国家形态。在传统社会里,当统治者要求精神世界给它提供合法性支持的时候,常常依赖的是简单的社会意识形态的构造。比如东汉刘秀政权,就简单地依托于迷信的群众心理。古典意识形态对国家的支持具有如下特点:第一,简单性;第二,粗糙性;第三,自我复制与巩固的单一性。简单性,是指这种意识形态的结构不精致、不复杂。比如“君子之事亲孝,故忠可移于君”的说法,是儒家提供的古典国家意识形态最典型的表达之一。这就是一个单纯连接宗法血缘伦理与国家政治伦理的构造。在现代性政治理念的光照下,它确实显得非常简单、粗糙。但古典社会的简单结构恰好与简单的意识形态构造相适应。这倒使得古代国家的国家意识形态具有相对的稳定性和不变性。因为在古代社会里,国家需要的古典意识形态的结构长时期处于自我复制的状态,它确实不需要随时随地的意识形态花样翻新。所以,西方人认为西方的一部古代政治意识形态史,就是对柏拉图政治意识形态的一个注释史。而中国的古典意识形态史,也就是对孔子式的意识形态的训诂史。在这个意义上,古典意识形态的这种简单性、单一性,以及对国家权力的直接依附性的特点,是非常明显的。

第三,现代意识形态,确实是在现代社会里,依据现代社会的经济形势、政治结构、文化状态,而有了多元的结构局面。多元的现代社会结构形式,与多元的意识形态建构是吻合的。现代社会,在经济上可以区分为多种经济形式:从类型上区分,它可能是市场经济,也可能是计划经济;从产业结构上区分,它可能是工业经济,也可能是农业经济。经济形式的多元性,使得政治意识形态在反映经济活动方式的时候,支撑起不同的意识形态体系。这就是经济形式与意识形态的关联。一方面,在具体的经济结构和相应的意识形态之间,有时候可能有距离;另一方面,具体的经济结构与具体的意识形态之间,也可以完全融汇。这才使得我们

可以看到这样的现象：经济形式不同，意识形态可能相同；而经济形式相同，意识形态却可能有很大差异。比如说，不论是现代农业国家还是工业国家，都可能将集(极)权性的意识形态作为它的国家意识形态，同时，不论实行市场经济还是实行计划经济，却都可能采用宪政民主的意识形态作为它的国家意识形态。

从政治组织形式上来讲，情况也是如此。无论国家的政体形式是集权的还是分权，是专制的还是民主的，是选举的还是世袭的，现代国家政治权力体系对意识形态的需求都是一致的。没有绝对不需要意识形态支撑的国家建构，但也没有绝对只依赖某种意识形态来支撑所有国家结构的政治状况。总的情况是，现代政治生活对意识形态的需求是内在的。在古典社会里，每一个政治共同体的成员并不强烈地需要也并不自觉地需要某种意识形态作为他参与政治生活的根据，作为他进入政治实际行动的一种观念基础。但是，在现代社会里，每一个政治共同体的成员，当他参与政治生活、发挥政治效能的时候，一定会有某种现代的意识形态的支持。比如，我们在对国家间关系进行判断的时候，就一定有民族主义这种意识形态影响我们。而我们对国家权力的合法性、正当性进行判定的时候，我们也一定会有要么自由主义要么马克思主义要么保守主义等意识形态的支持。当我们对构成社会的个体和群体的关系进行处理的时候，也一定会有或个人主义或集体主义或社群主义等意识形态的作用。在这个意义上，现代社会的每一个公民似乎都变成了意识形态主宰的对象。因此，意识形态如何深入而广泛地透入到我们的生活世界，以至于是所有社会领域里，无论是什么样的开明观念、保守看法、多元主张、单纯意识、优越想法、自卑心结，在背后都潜蛰着意识形态的阴影。

现代意识形态的多元化局面，是由现代社会复杂的分工合作结构所注定的。由于现代社会结构空前复杂化，人们已经无法从整体上把握这个社会的全局了，人们仅仅能够在某个侧面对这样的复杂现象进行描述和分析、理解和建构。这就使得那些着意从总体上把握和解释现代社会的意识形态理论家们，难以提供一个相应的整体性说明。他们对复杂的现代社会的一切解释和重建，也都不能不从一个侧面出发刻画出这个侧面观察到的现代生活的总体面目。现代彼此攻讦的意识形态，其实也就是一个“盲人摸象”的状态。在“现代性”这个前提没有根本改变的情况下，一切依托在现代性背景中阐述的意识形态，无论怎么纷纷许诺自己多么高明、完整地为我们提供了一幅值得期待的未来社会政治蓝图，都无法逃脱“现代性”多元意识形态之片面的处境。

二、意识形态的“诸神之争”

与现代意识形态的总体性、一体性、渗透性相映成趣的,是现代意识形态的“诸神之争”。各种现代意识形态都声称自己一揽子地解决现代社会政治生活的所有问题,在这一点上,现代意识形态之间似乎没有任何兼容的可能。现代的意识形态体系只要与国家权力结合起来,它就必然认定自己一揽子解决现代社会所有社会政治问题的唯一性,而且认定其他所有的意识形态都不可能具备同样的实践功能。所谓“神仙打仗,凡人遭殃”,可以用来形容意识形态这种“诸神之争”在意识形态创制者与意识形态接受者之间的关系。面对意识形态的“诸神之争”,有两个问题值得分析:一是现代意识形态“诸神之争”是一种什么样的状态,二是意识形态“诸神之争”会有一个什么样的政治状态。

“诸神之争”是一个形象性的说法,来自著名的现代性社会理论家马克斯·韦伯。他认为,“诸神之争”是现代价值争端的一种基本存在状态。“诸神之争”体现于意识形态领域,则表现为意识形态之间在自己的基本价值主张上的互不兼容、相互对峙。这种状态,可以从下面几个方面得到较为全面的认识。

第一,现代意识形态作为“诸神之争”而相互不能兼容,以至于“诸神之争”成了意识形态存在的现实状况。之所以如此,就在于现代意识形态都是关于现代性一切问题的一揽子解决主张。所谓“一揽子”,就是说意识形态具有统纳一切的特点,它声称没有例外地解决一切问题。本来,基于对现代复杂分工合作社会某个侧面观察而形成的意识形态,只能解释或解决某个社会领域的事务。比如政治意识形态就只针对政治生活领域的事务进行筹划,它管不了经济生活,也管不了文化生活,更管不了传统习俗。但是,现代意识形态的完备性建构,尤其是作为国家意识形态,不是以一种书斋主张而存在的。它们都尝试与国家权力全面结合。为了这种结合,所有的意识形态体系都认为:自己全面改善社会政治生活的能力是唯一的,除了自己主张的这种意识形态能够使国家社会政治生活全面完善起来,其他所有意识形态建构都不可能像自己这样有效地改善人民生活、增进人民幸福、提升福利水平。意识形态的本质特征使得意识形态具有这种十分强烈的排斥性。这种排斥性是完全的排斥性。这表明各种意识形态在结构上自我捍卫、在功能上自我确证的决心。所以,我们不能期望各种意识形态融会起来,相互借取思想资源。

第二,受进步主义的影响,现代意识形态特别强调自身对改善人类生活状况的促进作用。本来,一种观念体系允诺改善人们的生活,也就仅仅是一种允诺而已。在古代历史上,只有宗教的这种允诺需要人们以虔信的态度信而后行。按照神圣战胜人欲的进程,我们逐渐进入一个千禧王国。一人人发现美好生活的所

在。现代意识形态把宗教的这样一种论证,下落到世俗生活之中。当人民不再相信神最终拯救我们的信条时,意识形态的构造便以理性来担保人类处于一个进步的状态。各种意识形态都纷纷承诺,如果人们按照其意识形态主张组织社会生活,生活就肯定能够改善,千禧王国就会落在人间。

这样一种彻底、全面地改善生活的保证,是任何意识形态都带有的一种许诺。意识形态是需要许诺的。它以一种观念的形式向我们承诺。由于这种承诺具有完备性的特点,因此各意识形态的承诺之间就具有绝对的排斥性。各种现代意识形态允诺自己引领人类进入千禧王国的许诺唯一性,既显现出它观念主张的体系化特质,也显现出现代意识形态的建构在思想体系上体现为一种不是只针对“问题”而是绝对显现为“主义”的特点。所以,现代意识形态的“诸神之争”也可以称为“主义”之争。当年胡适先生主张“多谈些问题,少谈些主义”,这实际上表明他对现代意识形态特质理解得不到位。他没有意识到,在现代社会政治生活里要解决问题的前提恰恰是什么?是先把“主义”谈清楚。意识形态都有一揽子主张,怎么理解现代社会政治生活,怎么设计国家运行的基本制度与具体举措,怎么设计现实的生活秩序,怎么分配财富,怎么达到公正的结果,这些问题都是由各种“主义”包办了的。在人们没有把这种主张谈清楚,即没有把“主义”的问题清理明白的时候,问题的解决也就不能期待。原因很简单,解决问题的观念前提和制度前提都在“主义”的世界里而不在“问题”的世界里。人们在现代生活里,将这种相互排斥的思想体系称之为“伊底牢结”,就很形象地表现了意识形态的特质。

只要我们一进入“主义”的脉络之中,就会迷信“主义”的价值偏好。这种“主义”显现的价值偏好,这种“主义”显示的制度设计,这些价值主张给我们铺展的日常生活秩序,在在影响了我们对自己当下生活的看法、想法、说法与做法。所以,我们可以理解为什么在“主义”优先的国家中,国民的政治生活状态几乎没有什么差异。为什么会如此?因为我们已经预设了一个先在的意识形态的集体政治思路。其他意识形态,哪怕是作为社会意识形态存在的权利都被抹杀了,因此不会造成“思想”上的混乱,这无疑给国民一种公众全体单纯信仰的美感。

第三,现代意识形态的“诸神之争”,总的来说就体现在意识形态之间对于自己声称的基本价值,以及由基本价值延伸出来的基本制度设计和理想生活模式,具有一种终极信念的支持机制。在这个意义上,现代意识形态在终极的价值主张上,都有独断论倾向。这种独断论的倾向,使得意识形态更加显示出在维护各自的价值边界范围上面的僵化性。每一个意识形态体系都支撑一个乌托邦世界。当乌托邦与国家权力体系连接的时候,乌托邦所带有的理想性活力、显现的思想激进性,马上就演变成为僵化的观念、排斥性的思想。

当马克斯·韦伯面对终极价值问题的“诸神之争”的时候,其实他的着眼点并

不在价值问题,而在方法问题。他试图给我们区分出一个有效分解价值世界与事实世界的方法路径。当落实到意识形态问题上来引用韦伯的“诸神之争”的时候,我们就可以看出,意识形态不是面对事实世界言说的,而是面对价值世界言说的。并且,意识形态的价值言说,还不是面对一般价值问题的,而是面对终极价值以及从终极价值延伸出来的使用价值理念、制度安排与生活秩序进行言说的。面对事实世界,我们完全可以基于一种“客观性”观察的方式对其加以有效的认知。而面对价值世界,我们就只能“主观”地宣誓信念、立场。这个时候我们的价值处境,就好像互不服气的诸神一样,无法通融。因此,意识形态的“诸神之争”就是一个与现代性社会相伴始终的现象。当意识形态在“解释世界”与“改造世界”的两端同时向人类社会发生作用力的时候,它对现实世界的影响力就不容小觑——这就是艾赛亚·伯林描述的现代现象,“一个书斋里产生的观念,足以导致一场浩大的社会革命”。

于是,若要较为清楚地了解现代意识形态的“诸神之争”状态,就有必要从两个视角来具体切入。一个视角是意识形态的总体理论纷争情形,另一个视角是意识形态导致的实际社会政治生活的对抗局面。

从前一个视角看,现代意识形态体系之间呈现出一种复杂的对峙关系。作为西方主流意识形态的自由主义,本身也经过了两次结构性的变化。原创的古典自由主义在英国得到系统实践,在观念体系上的建构是提出限制政府权力的洛克的《政府论》,提出政府不干预市场的亚当·斯密的《国富论》。18世纪,当社会主义的意识形态对自由主义进行了强有力的批判之后,即使当时社会主义意识形态还没有能够与国家权力结合起来,还是一个乌托邦理论,它就已经显示出对自由主义严峻挑战的意识形态实力。所以,在19世纪,约翰·斯图尔特·密尔对自由主义进行了重构,申述了著名的“伤害原则”,在经济主张上显现出明显的社会主义特点。密尔是非常同情社会主义主张的。所以,他提出的功利主义的自由主义,强调的核心价值是什么?“最大多数人的最大幸福”。密尔的自由主义体现出一种让最大多数人享受社会财富的、具有社会主义倾向的自由主义新性质。正是自由主义理论结构的第一次变化,使得一种控制国家的自由主义,在密尔之后变成了重视政府作用的新自由主义原则。这样的新原则在20世纪初期,由格林、霍布豪斯明显表现出“做大”国家的自由主义走向。到了20世纪,自由主义的理论结构经历了复杂化的转变。这是自由主义经历的第二次结构性的转变。以伯林为代表的自由主义理论家,将自由主义的言说扩展到文化领域,显示了多元主义的自由主义的理论魅力;以哈耶克、诺齐克为代表的自由主义,重申了古典自由主义的基本原则,以捍卫自由主义的底线标准;以罗尔斯为代表的正义论自由主义,则对以往自由主义的论说较为忽略的平等问题进行了最具系统性的论证。在这次

转变中,自由主义的完备性有了历史性的突破。自由主义经过这两次结构性的变化,因应了现代西方国家的国家结构状态的变化,稳固了它作为国家意识形态的地位。

社会主义与共产主义的意识形态是第二次世界大战之后崛起的一批社会主义国家的国家意识形态。社会主义与共产主义的意识形态建构是非常复杂的,它的核心论证由马克思主义做出。马克思主义以批判自由主义的虚伪性立论,认为自由主义对国家的一切论证,不可避免地带有为阶级剥削辩护的特性。因此,马克思主义强调无产阶级的阶级自觉,强调由代表先进生产力的无产阶级领导的、推翻资产阶级的革命的必要性与重要性,以及由此形成的先进的无产阶级领导的社会主义社会对于人类进步的的决定性意义。马克思主义对自由主义的系统批评,最好不过地显示了现代意识形态之间的对垒性质。

保守主义登上现代意识形态中心舞台的时间相对较晚。从伯克创建保守主义算起,它就有了总体清算激进主义的预设前提。保守主义在19世纪以后逐渐成为现代意识形态的主要流派。这个时候,它更加扩大了批判现代激进主义的范围,将自由主义、马克思主义,等等,都计入了被批判的激进主义对象之列。保守主义促成了现代意识形态三大流派对峙的历史格局。

自由主义、激进主义与保守主义,构成为现代意识形态“诸神之争”的三个端点。如果说保守主义整体情况下还停留在一种价值主张的态势上面的话,自由主义与激进主义则直接促成了19至20世纪的政治生活局面的定型。因此,从后一个视角,也就是从意识形态与现实世界的社会政治生活互动的状况看,20世纪长达近半个世纪的“冷战”,就很好地显示出了意识形态对垒与政治对垒的连接关系。“冷战”时的世界格局是所谓“社会主义阵营”与“资本主义阵营”对抗的世界格局。从今天的眼光来看,“冷战”并不符合两个政治阵营的国家利益。但是,两个阵营的政治对抗,符合了两个阵营的意识形态要求。正是意识形态与国家权力的直接结合,导演了20世纪的“冷战”。可见意识形态的“诸神之争”并不仅仅在观念的领域里上演,它肯定会向实际的政治生活领域渗透,并直接导致政治生活领域的对抗状态。

三、强势意识形态和弱势意识形态

对强势意识形态和弱势意识形态进行区分,主要是基于如下几个原因:

第一,意识形态与国家权力结合起来推行意识形态主张的程度是有深浅有差异的,从而可以区分出强弱两种意识形态结构。强势意识形态和国家权力的结合

程度是非常之深、非常之广泛、非常之持续、非常之稳固的,以至于国家政治生活所有的构成性观念,意识形态都对其产生了形塑的能力。被强势意识形态支配的国家就是意识形态化的国家。强势意识形态直接仰仗国家权力,因此它与国家权力合而为一地塑造公众生活方式。弱势意识形态与国家权力的结合较为浅表,并有被严格限定的政治范围,国家权力也并不直接支持这种意识形态,甚至国家宣布对意识形态保持一种“中立”的立场。弱势意识形态实现的是以观念力量影响公众的理论目标。假如我们做一个相对的划分就是,发达国家已经告别了借助强势意识形态统治国家的历史,因此一般地讲它们是弱势意识形态国家,而改革前的所有社会主义国家,基本上都属于强势意识形态国家,尤其以苏联为典型。

第二,强势与弱势两种意识形态与国家权力结合的方式是有粗暴与文明的差异的。强势意识形态和国家权力结合最普遍、最广泛,因此它的作用方式也明显是粗暴的。弱势意识形态与国家权力结合的程度比较浅,范围较为有限,因此它的作用方式也较为温和、文明。粗暴的国家意识形态将自己直接变成国家权力体系的一部分,借助国家权力强行推广、强制实施国家化了的意识形态。在苏联斯大林式的社会结构里,这种表现是最为鲜明的。无论公民愿意还是不愿意,国家意识形态渗透到社会的各个角落。就个人来讲,从少年一直到老年,从男人到女人,从党员到群众,都没有任何例外地被国家意识形态所制约;就社会组织而言,从政党组织到国家组织,从国家组织到社会机构,从社会机构到行业组织,也都毫无例外地受制于国家意识形态;从纵横两个轴心来看,横向的力量是全方位的,纵向的影响是贯穿国家发展历史的。

第三,强势与弱势的意识形态具有不同的导向。前者显现为一种与国家权力直接结合的作用态势,因此,意识形态的思想导向直接成为权力导向。强势意识形态对自己思想力度的保障是依靠权力的强度来获得的,国家权力强它就强,国家权力弱它就弱。斯大林式的社会主义意识形态,就鲜明地体现出这样的一种特质。当戈尔巴乔夫对斯大林式的社会主义意识形态进行改革,试图在原来僵硬的苏联意识形态禁锢人们思想的基础上,让人们“说话”,结果就出现了颠覆性的局面。当意识形态与国家权力直接结合,并上升到不能让自由思想有位置的时候,意识形态化的国家权力或国家化的意识形态,就会因为思想权力的僵化,国家权力的硬化,造成国家权力与意识形态的脆化,没有内部外部的有力反抗的时候,它会显现出坚不可摧、非常刚性的状态,一旦内外部反抗达到一定程度,它就不可挽回地走向崩溃。

弱势意识形态与国家权力也有结合,但是它更加强调自己的思想活力。它的思想特点越强,带有的活力就越强,越能够自我复制,而自我创新、自我修正的能力也就相应增强。弱势意识形态与国家权力的结合,是一种相得益彰的结合。国

家获得意识形态的思想活力支持,意识形态获得规范的国家权力的影响。因此,它可以避免强势意识形态与国家权力刚性结合导致的脆化现象。国家权力主导的强势意识形态在思想观念上的那种排斥性、批判性、拒斥性、颠覆性都是最强的。斯大林式的社会主义是唯一的确认只有一个正确的国家意识形态的社会主义。而且这个意识形态的特点是它自认为发展水平最高,是人类智慧的最高结晶,它还确信自己所包含的内容最丰富,是人类一切知识的结晶,是最正确的,并代表人类未来的发展方向,是人类寻求未来的努力的一种结晶。因此,强势意识形态自认代表了颠扑不破的“真理”,以真理独占式表现自己的思想优势与权力优势。而弱势意识形态在这一点上没有那么强烈的真理独占性,它认为只要大家维持一个观念—制度平台,在这个平台上各个意识形态的主张都可以演练。它甚至放开了意识形态与国家权力结合的各种通道,以便检验意识形态有没有能力跟国家权力健康地结合。多元意识形态的竞争,对于弱势意识形态自身不是什么威胁,而体现了它提倡的意识形态的存在状态。

弱势意识形态与国家权力结合的程度比较浅,它不是与国家权力的直接扣合,所以它不需要国家权力的直接推行。与此同时,它们之间的结合,规模也非常地有限。它只强调这种意识形态在政治领域里主张的有效性。它对经济生活、文化生活,则不加干预。经济领域是由价格杠杆在发挥作用;文化领域是文化本身多姿多彩的自主显现。因此,这样一种弱势意识形态,在思想理念上,排斥性较弱,吸纳性较强,重构性较强,而刚性的自我复制的要求较弱。

第四,强势意识形态和弱势意识形态,在对国家权力的依附上分别显现为两种不同的国家类型结构。强势意识形态依附的国家权力,一定是从集权到极权的国家。而弱势意识形态依附的国家结构,一般说来则是宪政民主建构。强势意识形态的主张在其意识形态的光谱上,主要显现为社会主义的意识形态。社会主义的类型很复杂,各种社会主义价值与制度主张的差异也非常大。从农业社会主义、空想社会主义、基尔特社会主义到费边社会主义、国家社会主义、科学社会主义,流派众多,差异巨大。随便选择一本《社会主义流派史》来看看,就可以看到莫衷一是、千奇百怪的“社会主义”。但是社会主义的主张在一个最低的限度上,维持着它的一致性,那就是从集体、国家出发思考一切问题。社会主义意识形态强调从集体和国家出发考虑问题,因此社会主义意识形态对国家权力这个权力的占有,被一致认为具有决定性的意义。社会主义革命,也是一个从争夺国家权力到占有国家权力的政治变迁过程。这一点对任何社会主义流派来说,都是一个不能有丝毫松懈的政治任务。在这个意义上讲,可以说集中权力乃是社会主义意识形态和国家权力结合的内在脉络所注定的。当然,如果是建立总体性国家,像纳粹这样的国家社会主义意识形态,那么它在社会主义意识形态中是独特的,它直接

与国家的极权结构勾连在一起。国家对政治生活居高临下的垄断性控制、垄断性支配,以及由此产生的垄断性结局,注定了生活在这个国家中的个人是没有个人的选择这回事的。从思想观念的灌输、生活状态的选择,到组织生活的进入、组织的社会运作,公民完全是在国家意识形态的支配之下。国家权力对某种意识形态的暴力性推广,你接受也得接受,不接受也得接受,否则就要受到国家暴力的惩罚。纳粹德国这种最极端的国家社会主义意识形态,可以使我们观察到极权意识形态与极权国家体系的运作是直接建立在粗暴的国家权力基础上的国家意识形态建构,其政治组织并不是一种偶然的政体选择。反思苏联社会主义的历史,我们老假设如果不是斯大林专制,而是列宁领导苏联,情况会怎么样。现在苏联意识形态重建的著名思想家麦德维杰夫,也跟我们一样在做这个假设。麦德维杰夫捍卫列宁主义而批判斯大林主义。他认为斯大林主义实际上是恐怖主义,而真正要搞好苏联建设就应该实行列宁主义。他认为苏联的政体选择出错,就是由于斯大林这个人把它搞糟糕了。因而,他吁求人们从斯大林主义回归列宁主义。其实,两者对于国家权力与意识形态的直接结合,并没有实质的分歧。它们都诉诸强势意识形态对国家的观念支持作用。

强势国家意识形态对国家权力的直接借助,在政体的选择上可以是一个偶然结构。但我们有必要强调,选择的结果一定是非民主的政体。强势意识形态的政治需求注定了就是如此。无论强势意识形态的思维是从社群出发、从集体出发,还是从国家出发、从公有出发,它们仰仗国家权力来实现自己的政治主张的愿望都是一致的。从国家发展的基点看也好,从国家繁荣的基点看也好,实质上出发点都是一样的,那就是要依靠国家权力来彻底改造人性、改造国家。从这些角度分析,强势意识形态最后一定会落在一个极端权力的国家体系之中。强势意识形态国家对国家意识形态的推广绝对不具有理性妥协性的特点,只具有不可商议的刚性特征。

弱势意识形态跟这样的状况有很大不同。弱势意识形态依赖的国家建制,具有它的独特性质。首先,它对于国家权力自身是天生提防、努力加以限制的。弱势意识形态自身对国家权力的限制性依赖,是作为它发挥意识形态功能的前提性重要诉求,因此,弱势意识形态就堵塞了自己走向强势意识形态的道路,它就此不能诉诸强权国家来强行地推广自己这个牌号的意识形态。即使它成为国家意识形态,那也是被阻断了国家与意识形态双向通路的、被限制起来的意识形态。一方面,这样的关系结构,限制了国家权力,使得国家无法在意识形态那里找到统治的正当性与合法性根据;另一方面,这样的关系结构,也限制了意识形态,它必须以自己最为理性的说服力、最为广泛的接受度来证明自己的意识形态“实力”,而不能指望国家权力强行要求公民接受自己的价值主张与制度安排。这是一个很

简单的逻辑关系。在这个意义上,其次,意识形态作为一种限权结构,它对自己意识形态直接与国家权力相结合的这样一种要求是克制的。在这样的一种限权结构里,国家意识形态的推广,是来自限权理念,推行的是限权方式的公民教育,而不是强制要求人们将强势意识形态作为人生理想加以接受,或者直接将强势意识形态关于“什么是美好生活”的答案作为标准答案强迫人们接受。因此,弱势意识形态的国家政治生活中,公民是面向实际政治生活的公民,而不是强势意识形态的国家政治生活中那种耽于幻想的公民。

第五,可以说,宪政民主建制对弱势意识形态的借用,是通过温和协商的方式,使意识形态在国家政治生活中得以复制和延续。在这样的一种温和方式中,国家也在限制意识形态的自我做大。国家明确规定,不能够在学校教育中,直接地推广某种宗教信仰、意识形态和生活方式。国家在意识形态的主张上是中立的。这样的一种中立性,既保证了多元宗教的合法存在与作用,避免了政教合一的、中世纪的意识形态和政治形态,也保证了意识形态的竞争性存在的健康状态,避免了哪一种意识形态在国家政治生活博弈当中,偶然性地登高一呼,变成垄断性的国家意识形态。哪怕是西方国家的主流意识形态——自由主义,它也不可能占有这样的地位,甚至在它成为无须加冕的国家意识形态之后,它也得接受人们的批判,甚至变成人们愤怒声讨的意识形态对象。美国研究中国思想史最著名的学者之一、哈佛大学教授史华兹,在上个世纪末中国讨论自由主义最热烈的时候,甚至告诉人们,“自由主义是一个声名狼藉的词”。当大家都在讲自由主义的时候,人们就应当对自由主义之作为意识形态怀抱高度警惕。

弱势意识形态的这种温和性格,使得强势的国家意识形态那种广泛的侵略性,以及对政治生活的深度透入,明显地弱化了。在宪政建制下的弱势意识形态,其显示的思想境况,也就有了变化。那就是意识形态并不追求与国家权力结合的唯一正确方案。在弱势意识形态与宪政建制相结合的情况下,意识形态不再认为自己是提供了国家政治生活的占有真理的绝对正确方案。它强调自己仅仅建构了一个多元思想媲美的平台。这一平台的建构,使得“诸神之争”的各种基本价值理念和价值主张的主体表达者,能够显现为一种不以牺牲国家的宪政平台为前提以求实现自己意识形态观念、意识形态方案的政治欲望。强势意识形态则是以自己绝对排他性的改善整个社会的许诺,处于一种要么我独占国家平台要么颠覆这个平台的两难境地。

所有的弱势意识形态在跟宪政民主结合的情况下,无论其他意识形态与它的差异有多大,它们各自都有自己存在的虚拟空间甚至政治空间。据此人们就能理解,二战前后德国人的政治处境为什么有那么大的差异。二战前和二战中,纳粹崛起和纳粹执政的时候,它的国家社会主义的意识形态具有与国家权力结合的独

占性,因此,纳粹政权对内高压统治,对外侵略扩张。二战后,德国建立起了宪政民主的国家平台,即使纳粹主义还有少数人支持,试图为第三帝国招魂扬幡,但它再一次获得希特勒的那种国家权力与意识形态直接同一的结果则是不可能的了。同样,我们也就可以理解,在美利坚合众国,为什么加州还可以合法成立加州独立党,让这样一个专门致力于瓦解美利坚合众国的意识形态的政党能够如常地运作。因为在一个宪政民主国家,国家意识形态具有内在的张力,足以承受各种意识形态彼此攻讦而不损害国家肌体。人们相信,像纳粹或加州独立党那种价值主张,不过是极少数人的价值偏好,它不可能获得多数人的政治认同。

宪政结构也可能不太稳定,弱势意识形态也还有很多缺陷。但是,弱势意识形态与宪政民主的结合模式是最有利于国家稳定的模式。当意识形态与国家权力直接勾连的欲望还比较强烈的时候,这种意识形态的颠覆性就还没有褪去,国家政治生活的波动感就会非常强烈。法国是现代意识形态的原产地之一,革命意识形态谋求与国家权力结合的过程展开得比较迅猛。所以,法国意识形态的交互更替、观念生活的游离不定,就成为法国现代制度建制和意识形态重建的一个基本状态。我们不但可以从法国大革命上觉察到这一点,即使是最近法国政治的走向,也显示出这样的特点。今天,以勒庞为代表的法国极右势力,竟然可以利用宪政平台而登上法国政治舞台的中心,这就是人们要深刻反省的历史事件了。这也证明了法国还没有解决好国家权力与意识形态结合的良好机制问题。

像美国这样的国家,一种意识形态主张跟国家权力直接结合,已经变得不可能了。这与美国意识形态的多元化状态已经为人们所公认有关。一般认为,美国的国家意识形态是偏右的。最近布什政府就借助保守主义作为自己的国家意识形态,再次让人们看到了这个历史事实。但是,偏右的国家意识形态绝对不可能独自占据意识形态的“王座”。我们都知道美国一个独特的教育现象,那就是美国最著名最杰出的讲坛,基本上都是马克思主义者的舞台。左翼的意识形态在美国社会政治生活中发挥的作用,远远不是我们中国人所能设想的。相映成趣的是,学院派的左翼意识形态又不能构成为社会普遍认同的意识形态,难以跟国家权力体系媾和。这就是从19世纪末20世纪初期到今天,西方政治哲学家、社会理论家们努力阐释的问题——“为什么美国没有社会主义”的原因。德国著名社会理论家桑巴特就写了这样的一本书,就叫《美国为什么没有社会主义》。当代美国著名的政治哲学家诺齐克也写过同样命题的文章,探讨一个多元社会里激进主义的意识形态为什么不能使多数公众认同。在美国,意识形态的多元竞争性局面,使得意识形态成为强势意识形态的通道给成功地堵塞住了。尽管人们阐释着观念迥然相异的政治理念,甚至矛盾剧烈冲突不断,但这样的一些意识形态冲突,主要限于课堂里的既定范围,而不能上升到国家基本制度领域。

四、意识形态可能终结吗？

正是有人看到美国的意识形态似乎没有什么好争议的状况，便有人宣称意识形态终结了。早在上个世纪 50 年代，著名的社会理论家丹尼尔·贝尔就写了一本让他扬名立万的著作《意识形态的终结》。到了 90 年代苏东变局发生以后，美籍日裔学者福山又撰写了《历史的终结及最后一人》，再次提醒我们，自由民主的意识形态没有什么好争论的了，它已经终结了意识形态争端，剩下的就是如何实行自由民主的问题了。意识形态真的终结了吗？为此，我们简单分析一下本讲第四个问题：“意识形态可能终结吗？”

首先我们需要明确的是“意识形态终结论”是在什么意义上讲的。意识形态的终结论，大致是从两个意义上来断定的。第一，就是因为有了比较统一的意识形态，大家大致都认同了这一意识形态是正当的，所以意识形态终结了。人们普遍认同的这一意识形态，已经达到了相当高的精神建构水平，可以维持令人相当满意的政治生活状态，实在是形成了难以逾越的意识形态门槛，所以将意识形态终结了。第二，因为分裂的意识形态结构相互间的争执没有意义了。“诸神之争”毫无结果，以至于国家意识形态之争丧失了它的意义，代之而起的是地区性的意识形态，所以国家意识形态终结了。丹尼尔·贝尔意识形态终结的断定主要依据后者，福山意识形态终结的断定主要依据于前者。

贝尔与福山的断定是在两种不同历史背景条件下做出的，因此，有必要将其简单还原到得出这一结论的历史情景中，我们才能大致明了他们做出这一结论的原因。在丹尼尔·贝尔宣称意识形态终结的上个世纪 50 年代，犹如论者所总结归纳的，情况是，首先，以美国为首组成的资本主义阵营，正跟社会主义阵营斗得昏天黑地。但是，在贝尔看来，这个时候，对于美国国内而言，19 世纪建立起来的普遍主义基础上的自由民主意识形态已经终结了。因为这种关乎所谓资本主义与社会主义之争的意识形态，正在被兴起中的地区性意识形态——诸如民族主义之类的意识形态所取代。社会主义与资本主义两者本身也是趋同的。其次，贝尔以“美国例外论”立论，深入考察了美国社会结构的特殊性。他指出美国社会并不像 19 世纪意识形态所刻画的阶级社会那样，工人阶级成为自觉其历史使命的阶级，而是萎靡的群体，国家也已成为经济仲裁者，资产阶级从统治集团中分离出去了。因此，美国的事实否定了 19 世纪意识形态假设的社会发展普遍规律。再次，当时西方的左翼政党执政的政府，宣称放弃了经典的左翼教条，走上改良主义的道路。原来那种基于你死我活的经典左翼教条，逐渐从西方国家的现实政治生活中退出了。复次，当时的理论界普遍认为，进入工业社会的阶级与经济斗争，已经完全不同 19 世纪的状态——人们可以按照一个单一的尺度划分两个对立地代

表人类前途与命运的阶级出来。因此,建立在这一社会判断基础上的对垒性意识形态理论也就相应过时了。最后,贝尔认为从总体上看,直接根基于法国大革命意识形态的社会背景条件已经发生了彻底的转变。常规的市民社会的兴起已经瓦解了建立全新国家的无产阶级革命的基础,因此,实用的政治学理论出现了,市民政治学取代了意识形态政治学。正是基于当时的这些判断,贝尔认定,意识形态终结了。

福山的断言,依托的时代背景与贝尔有很大的不同。20世纪90年代苏东政权崩溃之后,福山断定,以自由主义为基准的意识形态建立起来的宪政民主制度,已经达到了人类生活最高的政治建构形式。虽然有些国家还没有能够实行民主制度,但是,宪政民主制度是他们政治生活的必由之路。所以,按照德国古典哲学的著名代表黑格尔的说法,福山认为这就意味着历史实现了自身的目的,历史就终结了。当自由民主的意识形态促使人类发现了自我政治组织的最佳状态和最高状态的时候,其他意识形态就难以具有深入社会政治生活的可能性了,意识形态也就寿终正寝了。在福山看来,人类20世纪经历的政治苦难,已经让人看到自由民主法治的力量。凡是非自由民主法治的政治意识形态已经自证其无力提供人类前行的观念动力了。反思历史,尤其是反思冷战史,福山声称自由民主法治已经成为人类前进的唯一方向。

从上个世纪50年代到90年代,从贝尔到福山,发达国家的意识形态专家不断宣称意识形态终结论。这中间的历史状况当然有很大差异,因此做出同样结论的历史支撑条件是大为不同的。但是,这些结论提醒我们,建立于19世纪的意识形态体系,确实在20世纪的社会重大变迁中遭遇到了困难。从这个特定的角度看,贝尔与福山的结论是有其客观依据的。可是,能不能依据现代社会结构的变迁,就宣布意识形态的终结呢?无论贝尔与福山提供了似乎多么有力的论证,意识形态的终结论都似乎仓促了一些。最简单地讲,意识形态终结论不符合经验事实,可以肯定地讲,只要人类还是在现代性处境中,意识形态就是不可能终结的。分析起来,这可以从下述几个理由获得支持。

第一,现代社会和国家的结构,注定了意识形态是社会运作、国家治理必须借助的工具。一个国家如果没有国家意识形态,它对民族—国家内部的政治整合,对国家认同的达成,就会造成严重的威胁。这既是前社会主义国家和改革中的社会主义国家在曲折发展中显现的意识形态运作的客观情形,也是发达国家维系国家、解决国家认同危机最迫切需要的表现。当苏东政权颠覆之后,这些国家的意识形态不是终结了,而是重新出现了关乎国家前途与命运的意识形态争论。如前述美国著名的国际政治理论家亨廷顿撰写《我们是谁?》这部著作的时候,他力图解释美国国家认同的问题,这也表现出发达国家对意识形态在整合和国家认同当

中发挥的不可替代的作用的肯定。

现代国家结构是一个大型复杂结构,大型到以致不通过意识形态的整合,人们不会认同国家。在复杂的大型国家政治建构里,人们不得不关心他们居于什么样的地位,发挥什么样的作用,不通过意识形态的一揽子解释,人们对于这些问题是不可能明了的。否则,缺乏有力的国家意识形态建构的国家,会面临政治结构崩溃的危险。一个现代国家,如果没有最起码的弱势意识形态的支撑,就等于没有一个供不同的公民团体与利益集团博弈的平台,人们也就无法在这样的一个国家共同体里,得知如何校正自己的观念和行为的规则。意识形态对于现代国家的这种支撑作用,只要处于现代性运转的情景中,就是无法替代的。这是现代国家意识形态不可能终结的最深厚的政治生活支持力量。

第二,现代社会显现出从一个“再现式”的政治结构发展到一个“表现式”的政治结构的状态。换言之,就是从一个自然性的政治结构发展到越来越强调人文性的政治结构。因此,现代社会必须是法治社会,否则就无法建立起国家—社会秩序。而法治社会就具有契约性质。社会政治活动的契约性质注定了社会生活的创造性质。只有这种社会契约才具有维系共同体成员认同的动力。而社会政治共同体的这种人文性,内涵了一个突出的矛盾。一方面,社会政治秩序应当来自哈耶克所说的自生自发秩序,对人们的日常生活自然秩序予以尊重。另一方面,它又必须建构弥补性的秩序,以便人们掌握精细复杂的程序性机制,才能获得法治之下的自由。这种扩展秩序就显得异常复杂。它绝对不能像中国传统社会那样,“君子之事亲孝,故忠可移于君”,以家国同构就将什么社会政治问题都解决了。要应付现代社会这样的矛盾结构,人们必须有一个一揽子的、整体的观念筹划。因此意识形态的终结是无法想象的。

第三,当人们的政治生活还必然地表现为一种观念先行的状态的时候,意识形态是不可能终结的。观念先行是人类行为结构最本质的特点,也是人类跟动物行为最本质的区别。人在行为之前,已经有一套自觉的主张、系统的筹划,他们的行为是理想的预期和现实的妥协相互影响的结果。意识形态恰好契合了人类行为的观念先行的结构需求。这是意识形态在现代背景下,绝不可能终结的最现实的理由。换言之,即使某种牌号的意识形态已显示不出它的社会政治号召力了,但是,这种牌号的意识形态也不缺乏信奉者,这些信奉者仍然可以脱离开社会政治现实,宣称这种牌号的意识形态具有它的历史有效性与未来针对性。上个世纪50年代贝尔宣告意识形态终结之后,60年代就有了意识形态的大反刍。90年代福山宣告了历史终结,人类的政治生活注定归于自由民主的实践之后,90年代中后期就有了左翼意识形态的复兴。虽然贝尔对此有一个分辨,指出意识形态终结之后,并不排除存在关于意识形态的道德激情冲动,但那已经不能被看做意识形

态的复兴,而仅仅是意识形态终结的认知符号,但是,意识形态可以脱离开现实政治生活存在的特点,注定了意识形态,尤其是左翼意识形态随时泛起的社会状态。

第四,即使是宣称意识形态终结的思想家,本身也还在进行意识形态的决断。在意识形态“诸神之争”没有一个最终结果的背景下,现代意识形态所体现出的你死我活的局面也许是终结了,但是意识形态的逐渐融合,使得原来意识形态承诺的一揽子解决社会问题的方略,可以在相互的承诺之间进行一种意识形态的拼盘式组合。在这一点上最鲜活的例子,就是哈佛大学的社会理论家丹尼尔·贝尔,他公开宣称自己在政治上是自由主义者,在经济上是社会主义者,在文化上是保守主义者。丹尼尔·贝尔作为一个书斋里的意识形态理论家,尚且无法逃脱意识形态的抉择,更不用说身处实际政治生活世界的政客们,他们如何能够将意识形态终结掉而又能进行有效的国家治理?意识形态可以在对峙的基本价值主张之间进行调谐,但不可能彻底终结。

第九讲

现代意识形态诸流派(上)

我们用两次课的时间来介绍现代意识形态的各个流派。本讲要讲的可以说是现代意识形态的主流派别。现代意识形态的主流派别,是以如下几个标准来确定的:第一,意识形态的理论建构是完备的,它们不仅仅是宣示基本价值立场,而且是把基本价值宣示、制度设计与生活模式构想诸方面都囊括其中的完备体系;第二,意识形态与国家权力有过系统紧密地结合的政治史记录,这是判断意识形态主流派别最重要的标准;第三,这些意识形态流派是其他意识形态流派兴起的导因,构成为现代意识形态流派的主干,或者说是源头。

这些意识形态流派包括:自由主义、保守主义、马克思主义、民族主义、功利主义和极权主义六个。这六个流派又以前三种影响最为显著,而被称为现代意识形态的三大主流。民族主义、功利主义和极权主义,则无法与前三者媲美。它们的存在要么出现在现代政治舞台上具有偶发性(如极权主义,尤其是纳粹主义极为偶然且短暂地登上政治舞台),要么就是与前三大主流意识形态有一种交错关系,甚至可以说是一种依附关系(如保守主义呈现的自由主义保守主义形态),要么就是表述前三者的一种理论形态(如功利主义)。

现代意识形态诸流派中的自由主义堪称“第一流派”,在现代经济产生的当下,自由主义就出现了,以至于上个世纪初英国著名思想家拉斯基将之直接称为“工商社会的哲学”。保守主义对于自由主义努力论证的工商社会怀抱一种批判的态度。而马克思主义就更是对于现代资本主义社会毫不留情地加以批判,并以社会主义、共产主义作为资本主义的全面替代。因此,分析现代意识形态诸流派,

就有了从自由主义切入的理由。

一、自由主义

自由主义的理论形态建构,到17世纪才成形。1688年光荣革命,给英国人建构自由主义理论提供了灵感——如何在不打破现存的政治和社会秩序、经济发展和分享财富的格局的前提条件下,可以使国家有效地建立起宪政平台,是1688年光荣革命凸显出的严肃的政治理论任务。在这个意义上,我们不求精确计算的话,可以说约翰·洛克和亚当·斯密就是1688年光荣革命的产儿。

为什么我们不讲1640年克伦威尔率领的资产阶级革命催生了自由主义,并把它作为现代自由主义兴起的编年史标志,而去面对1688年光荣革命这样一个历史转折?在我们既有的历史观念里,就是1688年这样一个事件——贵族和国王达成妥协——经过“流产的革命”,使得英美一线政治思路和政治行为的特点——如何解决现代政治的秩序问题——在那一年确立起来了。英国的君主立宪制的稳定确立,使君王只成为一个国家的象征,而由议会主导的稳定有序的现代政治架构,就正式落定在大不列颠的土地上。由此,它也催生了自由主义从理论上对两个关键问题的说明:1. 政府应当怎样组织,秉持什么原则来运行;2. 经济应该如何发展,强有力的政府政治力量应该进入经济领域还是退出经济领域。这都是极为现实的问题。前者,直接促使古典自由主义政治理论的诞生,由约翰·洛克构建了现代政府理论。他写的《政府论》成为汇集现代政府常识之“大成”的作品。后者,造就了现代经济自由主义原则和市场经济基本运作逻辑的古典经济学,由亚当·斯密具体完成了理论创建任务。他写的《国富论》是“现代”经济学最重要的开创性经典之一。他们所申诉的原则,此后一直成为在现代性背景下有效运转并不同程度地重塑着的自由主义的基本原则。

洛克强调,自由主义原则的出发点是人的权利的绝对性。这种权利有三个支点——生命、财产、自由。为了确立起这样的权利原则,洛克首先强调,对于整个政治权力的来源来说,权力不是来自君权神授,而是来自世俗同意。因此,整个政治权力的结构应该遵守分权制衡的原则。权利的优先性、政治权力的世俗同意性以及权力结构的分权制衡体系,可以说是洛克建立的古典自由主义的三个最基本的原则。在某种程度上,这三个标准可以用来判断一个人是否是自由主义者。几乎所有的现代政治思想史专家都认为,洛克翻开了现代政府理论新的一页。虽然著名的政治理论史专家萨拜因在他所著的《政治学说史》中特别强调,不能把现代政治就理解为洛克阐述的那套东西,但是,我们可以断定,洛克的现代政治理论,

确实奠定了现代政治理论的基本精神,如果缺少了洛克,我们不能理解现代。如此也就可以理解,为什么《政府论》,尤其是它的第二篇,薄薄的一个小册子,竟然成为现代政治学最重要的经典。

斯密对经济学理论的阐释,不只是具有创制现代经济学理论的意义,事实上也具有影响现代政治理论(政治哲学)基本判断的功用。我们并不需要去了解斯密如何强调在市场经济的时代里讲究道德情操,因为很多人对这一点特别看重。人们会觉得斯密跟现代那些不论道德的市场经济理论家们有重大的区别,但实际上,斯密强调的基本原则,后来为所有捍卫经济自由主义、为市场经济辩护的理论家们所赞同的倒不是他对现代经济生活的道德关注。他申述的基本原则是,人们的财产权利应当是自由运用的,而运用的方式是市场经济的。在市场经济的基本逻辑里,价格是基本的经济杠杆。而政府与市场应当是二元化的。政府不能随意地干预市场,而市场也不应企求政府权力的保证。市场有自己特殊的运作逻辑,最关键的就是服从价格机制。“看不见的手”的至关重要的作用在斯密这里得到了极度的重视。因此,在这一点上,对于财产权利在市场中的运用,斯密特别强调的原则是政府退出市场,“自由放任”地竞争的原则。当代有人认为,斯密没有很好地把市场中的政府功能说出来。但是,这不是斯密的毛病,也不是斯密的遗憾。斯密强调的重点是,市场之为市场,需要秉持一个原则——面对市场机制运作,政府管得越少越好。从这个意义上讲,斯密是整个自由放任的市场经济的鼻祖,也是致力阐释限制政府权力的自由主义政治哲学先驱。

尽管后来凯恩斯主义的诞生把斯密的原则矫正了,但像哈耶克这样一些经济学家,特别强调斯密原则的重要性。因为,一个干预自由竞争的政府,只能使自由竞争的资本主义跳到另一个极端——垄断资本主义。这既对公民的个人自由不利,也对价格机制的自由运用和经自由竞争形成的经济秩序不利。

洛克和斯密把现代自由主义关注的最重要的理论问题提了出来。我们要有什么样的政府?要有一个不能剥夺我们权利、致力保护我们的基本自由的政府。我们要有什么样的经济形态?要有像后来哈耶克更简洁地讲的,能够自由地运用自己的知识、智慧和财富的经济形态。这就是所谓“古典自由主义”的基本原则。它是自由主义理论建构直接支撑现代国家的早期阶段的底线原则。在这个阶段,自由主义既不单纯强调理论论证,更不强调自由主义在理论上的一揽子的建构。古典自由主义只是宣示了立场——权利一定是优先于权力的。因此,古典自由主义奠定的政治哲学是权利的政治哲学。

这一原则的建立,可以说在人类的政治生活当中是一个惊天动地的大突破。为什么说它是惊天动地的大突破?原因很明确,人类在漫长的政治生活当中,没有能够将权利与权力有效区分。权力的垄断性支配和对权利的极端性剥夺,是此

前人类政治生活的常态。一些政治思想家也曾经探询过限制权力的路径,但是都无功而返。权利的主导性,其实也就是人民主权的基本原则,已经在这里扎下根来。虽然人民主权理论后来更多是在卢梭那里得到系统阐发的,但是洛克已经显示出这样一种基本的思想意象。洛克在《政府论》里甚至特别强调,那些极端蔑视公共权利而不思悔改的统治者,必然面临人民革命的考验。所以,有的人讲自由主义是反对革命的,其实不然。自由主义认为革命是最后的手段。政治生活中一般不诉诸革命手段,而是诉诸理性妥协和政治协商,但绝不是说人民就不能够革命。假如一个政权确实很糟糕,而自己又不思进取、不思改进,那么,人民革命就有了正当性根据。

古典自由主义的建立,以理性的自觉推动了西欧社会经济的发展和政治建构的现代转型。古典自由主义有一些理论盲点。比如它没有考虑到政府如何可以有为的问题,它的着力点就是限制权力,而不是权力如何作为。这些“弱点”在18至19世纪的社会变迁中受到了诟病。18世纪遍及欧洲大陆的启蒙运动,植根于与英伦三岛大不一样的、脆弱的资本主义。相对于英国传统而言,欧陆国家,无论法国还是德国,都是后发外生的资本主义。一方面,英国模式对它们发挥着深刻的影响,法国启蒙运动的领袖人物像伏尔泰、狄德罗这些人物,他们都非常景仰英国。但是也有像卢梭这样的思想家不愿意因循英国传统,而努力从日内瓦传统中引出他的现代理念。这就把整个启蒙运动的思想张力凸显出来了。在英伦三岛,自由主义是社会运动的一个自然结果。从政治的角度看,英国1215年《大宪章》的制定,使得贵族和国王有了政治契约。这种传统相沿而下,所以才会有洛克的《政府论》上篇,批判君权神授。然后有《政府论》下篇,探讨了立法、行政和外交权力的三权分立和制衡问题。对于法、德这些经济发展滞后的国家来讲,他们有一个与自己社会文化传统冲突的社会转型阵痛经历。为此,启蒙主义者首先解决的一个问题就是,自由主义在自己的国家究竟是否有效。法国、德国等欧洲大陆国家的这种处境,就使他们的思想家面对一个国家独立与国家现代转型的双重难题——他们一方面要面对国家建构问题,另一方面要面对国家权力的规范化问题。最关键的是,由英国古典自由主义理论家们所提倡的,人们在市场里自由地运用自己的知识、智慧、财富的原则,既看不出它振兴国家的功用,也看不出它与自己国家的政治文化传统对接的可能。于是,他们将现实政治问题思辨地处理,建构了一套要么是浪漫的政治理念,要么是思辨的政治哲学。前者以卢梭为代表,引导出两可的政治哲学路向——公意与众意的微妙划分,使得欧陆徘徊在民主与专制的歧路上面;后者以黑格尔为代表,对自由主义的政治哲学进行了批判和重建,但导致了经验的自由主义政治哲学的思辨转向。古典自由主义政治哲学在欧洲大陆丧失了与社会转型健康互动的真实社会空间。

19世纪中后期风起云涌的社会主义运动,使自由主义政治哲学经历了又一次重大挑战。社会主义的理念,满足了社会下层对财富的追求和公平分配的愿望。这是古典自由主义视野之外的问题。古典自由主义关心的是财富的生产问题,关心的是个人的社会处境问题。而社会主义将财富的分配问题突出来了,将个人的社会本质加以强调。在19世纪的社会主义挑战下,英国的议会甚至都放弃了个人主义原则,转而接受集体主义。这样的社会状态,促使政治哲学家、经济学家约翰·斯图尔特·密尔对19世纪如火如荼的社会主义运动进行了自由主义式的回应。密尔的理论结构是很奇特的:他受父亲影响,在经济领域有强烈的社会主义冲动和鲜明的社会主义色彩,但在政治生活领域里,又特别强调权利的优先性。密尔写作的《功利主义》,提出了快乐是个人行为的唯一动力,并将所有人的最大幸福作为自己追求的道德目标。他以此为基准修正自由主义。在《论自由》中,他强调自由的基本原则,并第一次“论证”了这些原则。一方面,自由最基本的含义是“免于伤害和奴役”。这就是自由主义讨论自由的极其重要的“伤害原则”,它是密尔进入自由主义理论谱系的理由。另一方面,密尔论证了自由主义的发展对于现代政体的安排来讲的两个重大原则。一个重大原则是把自由的理念形态缕析出来了,思想自由、言论自由、信仰自由等就是密尔对于自由主义理论建构的贡献。另一个就是把自由的行为形态加以清理,那就是人们的经济自由、政治自由与文化自由。密尔既从社会的角度审视了自由问题,给自由注入了伦理的内涵,又从政府作用的角度申述了经济干预的必要性,并放弃了自由放任原则。这是对古典自由主义理论的重大修正。

洛克和斯密的着眼点在限制政府,因此,不让政府妄为是他们最为关心的问题。对于密尔这样的新自由主义代表而言,他们关心的问题是个人、社会与政府的关系。但这个问题的引入,为自由主义打开了一个魔盒。到现在为止,自由主义对付这个问题还不是很自洽的。因为自由主义原初的立场就是限制政府,而现在要求政府是一个有限的结构的同时,又要求政府是一个有效的政府,自由主义就不能不容忍政府的“做大”。此后的格林、霍布豪斯等新自由主义的名家把政府越抬越高,在这个意义上,他们为凯恩斯主义的出台准备了观念条件。尤其是1929—1933年资本主义世界遭受的第一次普遍的经济危机,市场失灵的呼声此起彼伏。市场失灵使人们便利地引入了政府功能。但政府功能的引入一定会伤害自由主义的底线权利原则。到了上个世纪50年代,凯恩斯主义正式出台,将政府调节经济的功能摆到了突出的位置。政治哲学似乎既无力证明这一选择的正确性,也无力抗拒政府对私权领域的切入。人们大多采取了丹尼尔·贝尔的策略,即基于自由主义宪政制度的共识已经达成,没有必要再纠缠在自由主义的意识形态上,来拼命捍卫自由民主宪政制度。政治哲学就此将地盘让渡给了政治科

学。

直到20世纪后半叶,以一批自由主义政治哲学家的登台为标志,自由主义政治哲学得以复兴。1971年罗尔斯《正义论》的出版,使自由主义第一次很正面而系统地回应了正义诉求的问题。人们一般认为,自由主义是谈自由的,社会主义是谈平等的。但是罗尔斯《正义论》的写作表明,在自由主义主题范围内,也是可以很好地证明平等问题的。按照普特南对自己哈佛大学同事罗尔斯的评价,自由主义者也可以有一个“高贵的灵魂”。罗尔斯从个人主义立场出发,以良序社会为背景,将古典自由主义的“自由”安顿在辞典序列的优先位置,申述了正义的两个基本原则,即每个人都拥有和其他所有人一样的自由的平等,同时,社会的不平等应当适合于最少受惠者的最大利益,并在机会平等的前提条件下将职务和机会向所有人开放。罗尔斯就此将现代西方的基本政治价值——自由、平等与博爱有机地结合起来。可以说,罗尔斯成功回应了资本主义社会财富积累到相当程度,使得人们在面对财富分配的时候出现的紧要的公平问题,使自由主义对于时代的变化在理论上做出了有效回应。因此人们也称罗尔斯的自由主义是福利自由主义的一个理论建构。

1974年,罗尔斯的同事诺齐克出版了《无政府、国家与乌托邦》,对罗尔斯的主张进行了批评。(他出版的这本书,不久获得美国国家图书奖,声名鹊起,当时他才三十岁出头,非常具有创造力,可惜他后来不从事政治哲学研究,专门进行形而上学、道德哲学、人生哲学的研究了。)诺齐克用权利理论批驳了罗尔斯带有威胁自由的危险性的正义理论——政府做的事情太多了,政府有可能褫夺公民合法获得的财富而向不利者倾斜。这就意味着对个人自由的伤害,以及无法对政府的巨无霸倾向进行有效的防止。因此,他用“持有的正义”来反驳罗尔斯的“分配的正义”,用“最弱意义的国家”来消解罗尔斯做大国家的倾向。诺齐克认为,一个公民只要他的财富是合法获得的,就不能被褫夺。而且,当持有符合无主物占有、合法转让与矫正最初持有与转让的不正义的原则的时候,持有的总体就是正义的,就无须一个另外的分配正义。这种观点,很显然是对古典自由主义的财产原则的强烈捍卫。所以有人认为诺齐克不太高尚,他的观点反映了垄断资产阶级的利益原则。但是诺齐克看到的最关键的问题——财富由谁创造的问题,指出了创造财富是分配财富的前提。因此,持有正义在这个意义上对分配正义有根本制约。

哈耶克出版的一系列著作,无论《通向奴役之路》,还是《自由宪章》,或者是《法律、立法与自由》,也都是努力在申述古典自由主义的基本原则。他特别强调“法治之下的自由”。他重视进化理性主义的社会功用,对于古典自由主义主张的自主地运用自己的知识、智慧、财富的基本原则,极力加以辩护。他坚决拒斥建构。理性主义者狂妄地设计理想政治蓝图的尝试,主张在尊重自生自发秩序的条件下

发挥人们的法治能动性,从而将自由主义从经济领域扩展到政治领域和法律领域,成功地建构了最为系统的自由主义理论体系。可以说,罗尔斯、诺齐克、哈耶克分别从道德哲学、经济哲学和政治哲学三个向度将自由主义的理论建构推到了一个相当高的水平。

二、保守主义

自有其理论渊源的保守主义,与自由主义有重大区别。两者无论是在基本价值还是制度安排,尤其是在对待传统的立场方面,均表现出了趣味不同的理论特色。第一,保守主义更明确地显现为一种价值立场,或是一种价值倾向——它最紧要的关注点就是对既有的规则、秩序、习俗和价值理念的尊重。第二,它没有提供一揽子的政治制度设计。在这个意义上,保守主义很强烈地表现为一种生活态度。

虽然保守主义在当代美国渗透到布什政府的灵魂里去了,但是,美国的整个制度建构仍然维持在自由主义的宪政民主平台上。保守主义借助这个平台,试图实现自己的价值期待:促使人们尊重传统价值,捍卫既有生活秩序,以便解决美国社会普遍存在的社会问题。保守主义的形态比较复杂:有温和保守主义,这是保守主义的主流,从伯克到奥克夏特基本上都秉持这种保守主义立场;也有极端保守主义,它因循着柏拉图式的政治哲学道路,试图以哲学王式的统治来一揽子解决现代性政治的深度难题,利奥·斯特劳学派是主要的代表。前者主要体现为文化保守主义的理论形态,后者则体现为政治保守主义的理论形态。

我们可以从保守主义发展过程中的三个代表人物来认识保守主义的政治哲学理论建构:

1. 伯克

保守主义的创始人是伯克。我们知道,他对法国大革命有深刻的反思。他的两部重要著作分别显示出两种政治态度。一部是《美洲四书》,另一部更为有名,就是《法国大革命反思》。在《美洲四书》中,伯克表现出的是对美洲人民生存权和自由权的高度尊重,显示了保守主义在某种程度上表现的保守自由主义和自由保守主义这样的价值立场。所以当时有人将伯克与洛克并称,看做自由主义的代表人物。

伯克通过对法国大革命的反省,建立起保守主义的系统理念。法国大革命激发了伯克对社会底层暴力的恐惧感,他对规模浩大的社会暴力行动和激烈冲突极端地反感。由此他将保守主义的立场宣泄得淋漓尽致。基于这种政治心理,他总

表现出对过去的贵族习俗的眷恋,他们希望通过温文尔雅的政治行动,逐渐地改变和改良我们的政治生活。而对于那些根本不懂政治的社会下层以自己的欲望刺激和欲望诉求把社会既有秩序彻底颠覆,伯克表示十分轻蔑。他强调,政治制度形成了庞大、复杂的约定俗成的权利体系和习惯于遵守的惯例,它虽然在过去产生,但在不打破连续性的条件下使自己适应于现在。因此,人们应当像对待宗教信仰般地相信既成的政体和社会历史中形成的传统。它们的权威性直接显示在源远流长的历史积淀上面。在伯克看来,即使是他也相信的分权原则,也不过是在历史中形成的一套体制,而不是人为设计出来适应现实需要的制度。那些从事议会立法的人士、政党活动的人士,也当然地是那些在传统的意义上已经显示出克己奉公的政治美德的人士,而不是利欲熏心的政客。至于国家,则是人类政治生活的长期实践凸显出来的政治智慧的产物,不能轻而易举地处置。而诉诸革命的手段试图改变社会政治生活的基本面貌,不过是对人类既有文明成果的毁坏。因此,他对法国大革命怀抱一种极度轻视的态度就是可想而知的了。

伯克开辟了保守主义的理论先河。他基于文化保守主义的立场审视法国大革命,但保守主义的结论却落在了政治保守主义的焦点上。可见,保守主义的文化形态与政治形态,没有一个绝对无法逾越的鸿沟。

2. 奥克夏特

所谓英国人的绅士风度基本上是在维多利亚时代产生的。从总体上可以说,这是伯克所期待的精神的延续。20世纪,对人类这一优雅精神的阐发,不是仅仅停留在伯克那种对法国大革命采取什么态度和对人们的自由民主权利给予什么评价的问题上,对于保守主义来讲,系统而具有深度地清算“现代”的得失已经成为一个关键问题。这个时候,保守主义的关键人物奥克夏特适时出场了。他对“现代”的精神进行了“深度清算”。

第一,他在哲学预设上审度现代精神出了什么毛病。那就是对理性主义抱有单纯的信任。他批评理性主义并不能凭借一切行动在理性教育之下所得来的知识使行动有效地完成。举个最简单的例子就是烹饪。我们中国人讲的“师傅领进门,修行在个人”就最好地阐释了奥克夏特对“现代”的清算。烹饪的理性知识告诉人们,要烹制美味佳肴需要放置多少醋、酱油、辣椒、盐、油,在什么火候的时候倒下去,这个菜配多少,那个菜配多少,这是我们现在“学”烹饪的一个基本结构。但在实际的烹饪中,即使你把这种方法掌握得非常精妙,菜烹制得好不好,火候把握得精到不精到,还是烹饪师根据经验来把握的,而不是根据理性教育来把握的。理性教育不能使你成为一个好厨师,犹如理性教育不能使你成为一个好的航海家一样。在这个意义上,过去人们有些什么经验,远远胜过现实中人们有种什么理性。实践的知识在此确实比技术的知识要优胜。所以他认为,近代欧洲人的理性

建构是很荒谬的。通过理性的假设、人为的操作,然后一揽子地彻彻底底解决所有问题,尤其是解决政治领域中的问题。这是绝对不可能达成的事情。在奥克夏特看来,这完全是理性主义的幻想。

第二,他对现代政治整个心理基础进行了分析。现代政治、现代经济、现代生活就是欲望政治、欲望生活。当人类的欲望完全正当化,而一个人的行动如果仅仅以自己的欲望为导向,不考虑他人、社会。一个人如何可以被尊重这样一个历史前提和社会前提,那欲望社会就是危险的。正如我们中国人知道的这个道理,“人心不足蛇吞象”,或所谓“欲壑难填”。从这个角度讲,他认为现代政治是要进行深度清算的。要从哲学基础、心理结构上进行批判,从而建构起一种人们在传统习俗和经验生活的前提条件下理解生活、展开生活的传统;要尊重既有事实,要经过长期实践的生活来熏陶我们的政治习性,这样才知道良好的合作,知道我们的权利如何可以落实。因此,改变现代政治的“理性主义气质”,培养出与宗教和道德无关、来自实际生活智慧的保守气质,才是优化人类政治生活的正道。于是,基于抽象理性主义概念的现代政治,务必进入基于传统和习惯的政治,国家不能干预他的公民究竟能做什么和不能做什么,只能像大海上漂浮的船只一样,使公民们可以各自寻找自己的目标。

奥克夏特被称为 20 世纪后半期最重要的保守主义理论家。他在逝世的时候,就有评论将他视为伯克以来英国最重要的政治哲学家。

3. 利奥·斯特劳斯

就保守主义的脉络来看,无论是伯克还是奥克夏特,他们的理论都还没有达到后来以德国流亡者的身份来到美国并成为美国一个有影响力学派的领袖人物利奥·斯特劳斯所达到的成就。

大致地讲,英国范围内的保守主义可以称为自由的保守主义或者保守的自由主义。但是,德国人斯特劳斯到美国后形成的斯特劳斯学派,作为保守主义的当代旗帜,它所申诉的原则大为变化。

第一,它特别强调极端精英主义或贵族主义。政治绝不是一般人可以从事的,也绝不是一般人可以微妙地加以把握而得到理解的。在这个意义上,只有那些专心地关注政治问题的人,他们才能够很敏锐地教导我们什么是政治。对于一般人而言,哲学王只需要用直白的语言教诲人民就足够了。但是真正的精英,则应当去深入体会这些教诲字里行间的隐微意义,从而做到既与世俗相处而又发现美好生活的真正答案。这就是典型的柏拉图“哲学王”的统治:政治生活是一种人们面对绝对价值的生活,是一种对隐微含义的神秘体验。

第二,比较政治规则和精英人物的重要性,前者绝对不如后者重要。一个政治人物在把握了这样一种绝对价值的时候,他可以逾越规则,可以逾越法律。在

一种扩展了的斯特劳斯观点中,可以推论出这样的观点——规则和法律都是对贤与不肖约定的结果,因此,这种约定的结果可能让渡了绝对价值上的硬度、强度。面对绝对价值的时候,所有的规则生活都是软弱的,人们需要服从的首先是宗教的信仰法则,而不是人为约定的现实政治与法律规则。宗教是秩序和社会稳定之源,是人民需要的鸦片。只有在宗教的意义上才能有效区分是与非、对与错、高贵与卑贱,促使人们认同共有的真理。

第三,正是基于对这种绝对价值的把握,斯特劳斯式的保守主义认为自己能够直接提供美好生活的答案。他们对自由主义的批评变成了对其的诋毁,变成了对自由民主无效性的论证。他们认为自由主义有两个致命性的缺陷。其一,它假设文化是多元的,但是到最后自由主义的价值诉求却认定自由本身是绝对的。自由主义支持文化多元主义,但是到了最后它认为,自由是绝对普适的,是不可以商量的。其二,就是自由主义声称自己可以为人们带来良好生活状态,但是它无法向人们提供什么是美好生活这个问题的答案,它只是极力地张扬人们现实欲望的合理性,将严肃的生活变成了游戏,从而掩盖了政治的本质。为了有效克制并超越自由主义的这种缺陷,斯特劳斯走向了隐微体验的神秘主义,试图依靠重建宗教神秘主义传统来解决现代性的内在难题,实际上也就是把现代性克服掉。

斯特劳斯的理念是对传统保守主义的瓦解。它与英国保守主义表现出来的思想气质大为不同,它是与前述温和保守主义极为不同的极端保守主义。正是在这样一个特殊的意义上,哈耶克特别声称,他不是一个保守主义者,他并不以传统为传统自身能够自主存在的理由,传统应该是开放的。也正是在这个意义上,现代保守主义之间的那些基本价值陈述,所反映出来的价值立场、思想气质、理念特征有着重大差异。如果说伯克、奥克夏特的保守主义还是以保守自由为名展开其思想逻辑的话,斯特劳斯则直接以颠覆自由民主等现代性结构为使命。但是,他意图跳出现代性的圈套言说人类政治生活的意图,却因为掉进了意识形态的陷阱而显现出鲜明的现代性特征。

三、马克思主义

现代政治哲学各个流派中,除自由主义之外,马克思主义可以说是对人类政治生活影响最深刻、最广泛、最持久的政治哲学体系。

马克思主义有其特殊的社会历史来源与特殊的思想来源。马克思主义的思想来源我们都知道有三个:英国古典政治经济学、法国的空想社会主义、德国的古典哲学。这些思想对马克思主义的思想性质有什么影响?可以说,这三者为马克

思主义打上了与自由主义、温和保守主义共同分享现代性的一致假设的烙印：理性主义、启蒙主义、普遍主义、进步主义也构成了马克思主义的一般理论特性。马克思主义的社会起源，则直接与欧洲资本主义的发展相关。马克思主义准确地诊断了早期资本主义的一切弊病，看到了私有化的生产关系与社会化的大生产之间尖锐的矛盾。马克思主义的创始人对德国，尤其是对资本主义早期发展相当成熟的英国的考察，敏锐地揭示出资本主义必然向社会主义进步的“历史规律性”。马克思主义是“现代性”的产物。

马克思主义的三种思想来源使得它与自由主义表现出一种相近的现代性思想品格。但是，它的思想主张却具有鲜明的特点。

第一，马克思主义构想了它的特定的历史哲学。当马克思主义落实在我们社会政治生活领域的时候，它对什么社会发展因素特别看重？生产力。生产力的绝对主导，成为马克思主义哲学解释人类社会得以进步的最根本动力的唯一答案。生产力，也就是人类改造和征服自然的一种能力，它由人的因素与物的因素组成。生产力一直被马克思主义强调为社会历史从低级阶段向高级阶段发展最活跃的因素，也是人类社会能够得以进步的根本动力。在社会结构的基本要素上，生产力决定生产关系。什么是生产关系？就是人类在生产过程中形成的人与人之间的关系。它包括三个内容：一是所有制，二是生产过程中人与人的关系，三是分配关系。而一定时期内生产关系的总和，就成为一个社会的经济基础。经济基础决定社会的性质与状态，它对社会的上层建筑发挥决定性作用。上层建筑包括意识形态、国家结构，等等。经济基础发生了改变，上层建筑迟早也会发生相应的改变。整个人类社会的历史，就是在生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾交互作用中前进和发展的——逐渐从原始社会发展到奴隶社会，从奴隶社会又发展到封建社会，进而从封建社会发展到资本主义社会，再从资本主义社会发展到社会主义社会，最后进入理想的共产主义社会。

马克思主义认为由五种规范形态替代的形式来显示的人类历史势不可挡的发展，乃是人类社会发展的普遍规律。那么谁在推动这五种社会形态的发展？就是先进生产力的代表——人民群众。毛泽东总结的马克思主义的历史动力说就是，“人民，只有人民，才是创造历史的动力”。人民怎样推动社会历史的发展？通过代表先进生产力的人民与代表落后生产力的统治阶级之间的阶级斗争。

第二，阶级斗争学说是马克思主义学说的现代性特色最为鲜明的地方。阶级斗争是人类历史发展的直接动力。阶级斗争围绕什么来展开呢？围绕国家权力展开。国家权力是少数人的权力还是多数人的权力，是统治者的权力还是被统治者的权力，是高层统治贵族的权力还是广大人民群众的权利，这个问题是马克思主义阶级斗争分析的最主要的问题。

马克思主义特别强调一切权力属于人民。在这一点上,马克思主义与自由主义、温和保守主义分享着同一个理念——人民主权理念。但是在它阐述人民如何革命的时候,跟自由主义就太相径庭了。它认为人民是历史发展的动力。人民怎样才能反映生产力的进步呢?就资本主义社会来讲,人民必须要组织起来,组成政党,而政党一定要有它的领袖,处理好人民、政党和领袖之间的关系。由此,生活于资本主义社会的先进的工人阶级,由于有了自己的政党组织——共产党的领导,就能够推翻剥削阶级即资产阶级的压迫和统治,建立起代表人类历史发展中最为先进的无产阶级自己的国家,并最终将国家消灭。在这一点上,政党的作用,尤其是政党领袖进行的思想指导和组织动员这两种功能,又决定了人民群众是否能以组织起来的状态来推动历史的发展。因此马克思主义政治哲学基于这样一种思想主张,就一定会强调现存社会的冲突问题。所以在西方经典社会理论里,马克思主义被划归为冲突学派。

第三,马克思主义认为,只有通过直接民主的方式,才能够真正保证人民群众当家做主。1871年巴黎公社的出现,给马克思、恩格斯这两位马克思主义的原创者以巨大的鼓舞。他们追求的就是人民群众当家做主的直接民主。他们要反对少数经济精英和政治统治者对国家权力的独揽。这种精英民主其实就是愚弄人民的资产阶级虚假民主。人民群众的直接民主,是真正保证人民权力不至于从人民手中滑落的前提条件。

马克思主义与国家权力直接结合起来,不是在它的创始人马克思、恩格斯那里,而是在它的发展形态,也就是马克思主义发展的第二阶段——列宁主义和马克思主义发展的第三阶段——毛泽东思想那里。这两种形态是通过落后国家的政治革命来实现马克思主义所承诺的现代社会发展的一系列基本原则。列宁主义可以说是马克思主义发展的现实转型中最为关键的形态。本来,马克思早期设想的推翻资本主义的社会主义革命,是在所有发达国家同时发生才可能成功的事情。但是,1848年欧洲革命以后,社会主义革命处于一个显见的低潮。到20世纪初期,列宁根据时代的变化,敏锐地指出,社会主义革命是可以发生在帝国主义的薄弱环节,并首先取得革命胜利的。正是在列宁的帝国主义理论和社会主义革命理论的指引下,在欧洲处于资本主义发展低水平的俄国,在世界上率先建立起社会主义的国家政权。毛泽东思想可以说是马克思主义发展跨度最大的理论创建。如果说列宁将马克思主义与俄国这个相对处于落后阶段国家的社会主义革命结合了起来,那么毛泽东则将马克思主义与一个完全落后的农业国家的社会主义革命结合了起来。正是“马克思主义的普遍真理与中国革命的实际相结合”这样的理论创见,才使得马克思主义与落后农业国家的政治变革有了一个结合的理论空间。当然,经典马克思主义的一些基本原则的省略导致的社会主义革命胜利

后的理论难题,到今天还深深困扰着人们。

马克思主义还有另一种形态的发展脉络,就是我们中国人现在把它命名为“西方马克思主义”的发展脉络。所谓“西方马克思主义”,是指第二国际以后,伯恩施坦他们开始修正原创阶段的马克思主义的一些基本理念而形成的流派。他们认为马克思、恩格斯理想的社会主义社会,实际上不一定要通过单纯的社会政治革命才能实现。他们认为,通过议会斗争完全可以进入社会主义社会。第二次世界大战之后,这种修正的马克思主义借助葛兰西、卢卡奇这些思想家对马克思主义的反思,建立起了在发达的资本主义国家进入社会主义的新思路。像法兰克福学派,从战前到战后,一条脉络贯穿下来,尤其强调资本主义性质与马克思、恩格斯时代相比而言发生的变化。他们认为,资本主义已经锻造出一个消费社会、大众社会,这个社会以它的物化状态消耗着人们的革命热情,因此,马克思主义的生命力并不表现在发动社会政治革命上面,转而表现在社会总体革命上面,其中尤为紧要的就是文化批判。霍克海默、阿多诺、马尔库塞等人,就这样力图将马克思主义“改造”得可以解释清楚西方现代社会的近期变化。西方学者认为他们延伸了马克思主义的当代生命。但我们中国人断定“西方马克思主义”不是真正的马克思主义最重要的理由恰恰就在这里。因为在正统的马克思主义政治哲学理念里,无产阶级应该是拿起枪杆子来进行暴力革命,“枪杆子里面出政权”,把握住国家政权,让国家政权成为人民政权,这样,社会历史的进步才能持续地发展下去,才能促使国家由产生到发展再到壮大、衰变,最后到消亡。

可以说,马克思主义政治哲学有两种形态:行动形态和书斋形态。当马克思主义显示为行动形态的时候,它的意识形态结构的革命化特质是非常明显的。而当马克思主义显示为知识形态的时候,它也可以显得非常书斋气。这两种形态与马克思、恩格斯这两位创始人奠立的马克思主义精神气质有密切关系:因为当年马克思在大英博物馆建构自己的理论体系的时候,一方面,他是在进行理论的建构活动,他试图清楚解释新生的资本主义的秘密是什么,所以他从商品出发,推论出一套绵密的“资本论”体系;另一方面,他又呼唤社会政治革命,努力彻底解决资本的不公平性和资本的内在矛盾。资本主义的内在矛盾就是社会化的大生产和生产资料的私人所有制之间不可克服的矛盾,指出这一点以及提出解决这一矛盾的方法,是马克思主义的政治哲学精髓。马克思主义政治哲学在兼具观念形态与行动形态的时候,是马克思主义最具有力量感的时候。但是,当年苏联以七十年的历史来实践的列宁主义形态的、马克思主义的社会形态发展理论,并在此基础上形成的斯大林式的社会主义,则最终归于失败。斯大林式的社会主义,体现出来的特点是政治上的国家集权、经济上的国家垄断、社会治理上的国家威慑性支配,它既要控制人们的思想又要控制人们的行动,使得国家成为一个高高在上的

全面控制机器,它的归于失败是必然的。因为它严重偏离了马克思主义对社会主义社会的基本设计思路。

四、民族主义

民族主义在现代意识形态各流派当中,是非常晚近才兴起的。多数人认为,它是19世纪的产物。民族主义的产生,与法国大革命,尤其是与德国启蒙运动的兴起有密切关系。但总的说来,现代民族主义的理论建构还是比较孱弱的。我们很难举出一个人思想家是公认的民族主义理论家。民族主义在理论上缺乏纯粹的形态。它大多与自由主义、保守主义、社会主义、法西斯主义和无政府主义连接在一起。它的理论边界是比较难于辨认清楚的。

在某种程度上来说,民族主义有两种理论形态:一是文化民族主义;二是政治民族主义。但我们首先不区分文化民族主义和政治民族主义的差异,而是首先概括地描述民族主义所面对的“民族”构成。整个民族主义说起来就是一个民族自我优越的理论想象。民族主义的想象基础是一个民族的共同生活,以及这种共同生活显现出的语言、历史、文化、传统。著名学者安德森写《想象的共同体——民族主义的起源与散布》这本书的时候,他就特别强调,民族是“想象共同体”的观念产物。我更愿意把它颠倒过来说,民族是长时间生活在某种空间,而形成共同习俗和文化的共同体。一个民族之所以构成一个民族,不是想象出了这个民族,而是已然存在这个共同体。基于这个没有观念自觉支撑的共同体,民族主义将共同体的优越想象自觉概括为“共同体的想象”。因此,不应该说民族是“想象的共同体”。这个共同体的想象,建立在原有的共同体人群的共同经历之上,通过语言、生活、习俗、传统,他们就愈来愈清晰地辨认出想象,他们就是一个Community。换言之,民族作为共同体的想象是指,在已经存在一种在语言、生活习性、地域空间、文化、国家建构这些相对一致性的基础上,让该共同体人群来想象他们如何是一个共同体并得到这种想象的自觉强化。

民族主义的这样一种结构特质,可以说是一种典型的与现代意识形态和现代国家建构相吻合的观念体系。这就注定了民族主义的理念具有的依附性特点。民族主义与后发展国家的民族建立国家的政治经历紧密地联系在一起,因此,民族主义总是与所谓民族独立紧紧地勾连起来。这也就是与民族主义说不清楚关系的爱国主义的起源与基础。理论上绝对独立形态的民族主义,它既不能说明一个与民族特殊性完全相适应的政治结构,也无法在观念结构上通过政治哲学、制度设计一直下到生活秩序的一揽子论证而给出一个完备的理论建构。民族主义

总是对某个共同体在其文化结构上、政治处境上表现出一种自我优越感和一种自我复制的诉求。在这个意义上,民族主义的影响,无论是民族主义的文化形态还是民族主义的政治形态,都成为现代民族国家动员群体的观念武器。民族主义确实是一把双刃剑,少了它,现代民族国家动员的有效性不足,但民族主义宣泄过头了,又会使得一个民族—国家的国家生存、正义原则被民族的情绪所遮蔽。因此,民族主义一定要在民族的政治动员和民族的狂热自恋之间找到平衡点。民族主义既不能过头而超过民族政治动员的需要,也不能滞后而无法将民族的政治想象加以激发。没有民族的情感、民族的理念、民族的文化、民族的习俗、民族的传统,那么国家得以凝聚起来的根据就会处于不足的状态。但民族主义过盛的话,它对于一个民族的现代化进程必然会产生极其消极的影响。正是因为如此,现代民族主义对于国家而言是必需的,泛泛地批评与拒斥民族主义是值得商榷的。但这也不构成宣泄民族主义情绪的依据。

文化民族主义和政治民族主义可以再做区分。文化民族主义大致与自由主义连接在一起,早期民族主义大都是自由民族主义就是这样形成的。政治民族主义则是将民族的优越想象往政治生活领域延伸的产物,因此它是具有明确排斥性的民族主义。政治民族主义强势到相当程度,便与政治种族主义联系在一起。纳粹主义就是最为典型的政治民族主义。

1. 文化民族主义

文化民族主义,就是一个民族共同体对自己文化优越的想象产物。文化民族主义在所有的民族主义里,排斥性最弱,但最为深沉。因为一个民族的理论家们和政治家们,对自己民族的文化优越性的想象,实际上是对于自己民族足以排斥其他民族或领导其他民族的文化根据的设计。这是一个民族得以凝聚起来的软性基础。比如说我们中华民族,五千年悠久历史,长期屹立于世界民族之林不倒,我们有四大发明,有从先秦诸子到两汉经学再到魏晋玄学、宋明理学以及晚清实学的思想发展脉络,我们地大物博、人口众多,这些都我们民族对自己民族文化优越性的集聚。每个现代民族,“人心同然”。

文化民族主义的理论代表大多出现在后发现代国家。比如英国民族主义的阐述并不是一个强势的阐述,密尔对民族主义有论述,但并不是作为理论轴心问题来处理的。后来英国民族主义的理论阐述,像史密斯这样的民族主义理论家,他的兴趣在于对民族主义进行知识性的清理,而不在表达民族主义的意识形态立场。但是对于德国,尤其是对俄罗斯而言,那种文化民族主义的强烈色彩和对自己民族文化的骄傲感,在18世纪德国古典哲学中鲜明地体现了出来,在19世纪俄国启蒙思想家那里也同样有突出的表述。即使在20世纪到了英国的俄国移民艾赛亚·伯林那里也有极为明确的表现。伯林以俄国人身上的那种思想上的高

贵性和优越感,甚至在牛津大学这样的地方都不加掩饰地表现了出来。文化民族主义显现为自由民族主义的形态的时候,虽然也非常强调民族—国家的绝对主权,但是更为看重国家内部个人诸自由获得国家保障的状态。这是自由民族主义的精髓所在。意大利的马志尼是这方面的著名代表人物。

一个思想家,甚至政治家表现出文化民族主义的立场,并不是严重的“政治问题”。每个后发展的现代国家,在兴起的过程中大都有文化民族主义与之伴随。毫无例外的是,中国人表现出来的近代文化民族主义立场,也是非常强烈的。整个现代新儒学,基本上就可以说是文化民族主义的理论阐释努力。现代新儒家的重镇牟宗三就从文化民族主义的预设出发,力图重建中国现代哲学。他认为,西方哲学的最高水平是康德。康德把世界一分为二,一个此岸世界,一个彼岸世界。彼岸世界和此岸世界绝对分离。彼岸世界是信仰的世界、神学的世界;此岸世界是一个可以认识的世界,也就是我们现实感知的政治世界、经济世界。此岸政治世界讲究法权的形而上学,彼岸世界讲究神圣的宗教信仰。人类借助一种外在的超越,通过世俗生活超越达于彼岸。在牟宗三看来,这种外在超越,水平太低了,只有儒家处于更高水平的内在超越。什么是内在超越?就是心里有一个理想的目标,心统性情,把自我与非我统一起来了,自我圆满,达到一个圣人的状态。他认为儒家的心性之学,胜于德国古典哲学。我们的智慧是圆的,西方的智慧是方的。中国哲学是高超的“圆善论”,现代新儒学的代表人物,诸如牟宗三、徐复观、张君勱发表《为中华文化告世界人上书》,就认为中国人不应该自暴自弃,就是西方人也应当谦虚地向中国文化学习。他们列出了中国文化的八大优点,都是西方人要谦虚地向中国人学习的。这些,都可以说是民族主义在文化形态上的一种建构。

2. 政治民族主义

政治民族主义跟文化民族主义大不一样,政治民族主义带有强烈的民族共同体的对抗性特点。政治的民族主义不是指民族的自决这种意义上的民族倾向性,而是指用民族主义作为国家政治控制工具,并强烈排斥其他民族的民族主义思想。这样一种对抗所导致的结果就是民族间因冲突而必有的统治与被统治、占领与被占领、强大与弱小这样一种结构。政治民族主义特别强调民族利益之间的排斥性。在这个意义上,政治民族主义思维模式上体现出一种零和游戏的特点。这种思维特点所表现出来的政治行动就是对民族之间的兼容、边缘的相互交叠、共同的交流、理性的妥协以及两个民族—国家之间有可能产生的融会,统统予以坚决拒斥。

中国当代的政治民族主义情绪是比较强烈的。比如激烈的民族主义者呼吁“不惜对日一战”“不惜对美决一死战”“迟打不如早打,不惜诉诸焦土政策”等,一

有人想稍微温和一点地陈述想法,就惹翻了民族主义情绪最强烈的人们。这就是情绪化的政治民族主义。政治民族主义基于冲突、着眼对抗、只重排斥,是一种井底观天的民族优越性的粗暴政治想象。日本就有知名的汉学家考证,像中国人中流行的“小日本”这种说法,与日本人自称的“大日本”这种概念,典型地反映出两个后发展的现代亚洲国家在相互冲撞的时候的一种认知的错位。我们近代以来一直称日本为“小日本”,我们认为,小日本不算什么东西,居然随时想和我们中国人对抗,恨不得将日本灭了算了。所以才有人宣称,21世纪中日必有一战。但日本人也有它的政治想象。你中国人说我是小日本,我日本人则说我们是大日本国。两国之间就在这种对峙的民族主义情绪中处于一种紧张的民族—国家关系状态。这个时候,民族—国家的最大利益实际上就无法实现了。

将政治民族主义推向极端的,就是纳粹的国家社会主义的极端民族主义。它将日耳曼民族的优越想象推向极端,硬生生地构造了自我美化的种族主义与高度极权的国家社会主义结合起来的国家哲学,从而将种族灭绝作为种族醇化的前提条件,上演了现代历史上惨绝人寰的“屠犹”悲剧。这是民族主义走向极端导致的最值得人们记取的政治教训。

在现代历史发展上,最可以使人接受的民族主义是自由民族主义,它特别强调的是民族的自由心态、民主选择,而对其他民族采取不排斥而且宽容的基本立场。基于自由民族主义的概念,我们一方面强调中华民族的自决权,另一方面可以谦虚地向西方民族学习。西方的民族有现代的文明、现代的制度设计,这是我们必须学习的。而我们的发展,并不排斥西方的发展,民族之间有一个相互借鉴经验的过程,这是民族主义盛行时代的现实抉择。自由民族主义所强调的大家和平宽容地相处,也许是提倡民族主义最好的出路。它强调自由,强调宪政,强调民主,强调国家繁荣富强的自主特性。因此,在气度上来讲,这种民族主义应该是我们应该双手拥抱的。但是信守这种民族主义却是最为困难的。因为在一个主体民族建构起来的国家权力体系中,各民族处境不同、状态各异,没有民族内部的理性力量,也没有国家之间的外部规范,不能够保证所有的民族都有理性相待的政治气量,这无疑给自由民族主义提出了最强有力的挑战。

五、功利主义

功利主义是近代以来在政治哲学领域影响最广泛的思潮。边沁、约翰·斯图尔特·密尔和季季威克是功利主义的代表人物。功利主义可以划分为规则功利主义与行为功利主义两派。一般认为,前者对后者进行了修正,但实际上二者在

基本预设上并没有本质的差异。而且就像论者指出的,假如用极为细节和繁琐的方式描述规则,最终会使规则等同于行为。尽管也有人不同意这种说法。

功利主义和契约主义是相对应的两种现代政治哲学基础理论。按照罗尔斯的区分,政治理论长期在两个极端徘徊:要么是功利主义,要么就是直觉主义。可见,在新社会契约论基础上建构的正义论政治哲学体系出台之前,功利主义的学术“势力”之大。

辨认是否属于功利主义阵营,有几个关节点是最为重要的。功利主义最为核心的观点就是我们都熟知的:实现最大多数人的最大幸福。但是对这一基本诉求的具体内涵,功利主义内部则有不同的解释进路。行为功利主义注重以行为后果至少和任意选择的行为结果一样良好来判断行为的正当性。规则功利主义则强调当行为与人们普遍遵守就会有好结果的规则相符时,行为就是正当的。罗尔斯在批评功利主义的时候,对于功利主义的内部差异是不太注重的,他将功利主义视为统一的道德哲学与政治哲学。

功利主义并不是简单地表达一个价值立场和一种心理愿望,功利主义对此在理论上有一套论证。功利主义曾经自负地认为它是最为系统和完整的道德与政治哲学体系。按照加拿大政治哲学家金里卡的分析,功利主义之所以具有这么大的吸引力,原因有两条。其一,功利主义理论上结构的独特性使得它具有吸引力。功利主义的理论,一方面脱离了上帝的护佑,并不依赖可疑的形而上学实体。它张扬的基本价值——幸福、福利、福祉,都是我们生活中所追求的东西。它要求人类在追求幸福、福利的时候,平等地对待每一个社会成员。其二,功利主义以其后果论吸引人们的注意力。功利主义的后果论要求我们检查相应的行为与政策,以便判断它们是否真正能够产生某些明确无误的好处。功利主义似乎就此克服了那些仅仅要求人们遵守规则而不计后果的道德理论的弱点。它明白无误地要求检验规则的后果是给人们带来了好处还是伤害。这就与我们对于某事物是不是道德的判断经验相吻合了。功利主义实在是大大适合“工商社会”的人们进行道德判断的现实逻辑的需要了。它在现代道德与政治生活中扮演的重要角色,实在是具有很大的“魅力”。

功利主义的论证进路是复杂的,在金里卡的分析中呈现为四种方式。第一个是我们大家对功利主义最为熟知的进路,那就是享乐主义的进路。在这种思路中,快乐体验或快乐感成为人的首要利益。快乐之作为功利本身就是目的,其他的东西都只是手段。第二个论证进路校正了享乐主义,而基于人的很多经验具有价值的前提,致力全方位地提升各种各样的有价值的心理状态。对功利的第三种解释是偏好的满足,即增加人们的福利就是满足人们的偏好,至于偏好的性质则不是其关心的问题。这就引出了第四种解释功利的进路,把偏好的性质加以了明

确的规定,那就是理性的偏好或有理据的偏好。满足这种偏好就符合功利主义对功利的规定。在金里卡看来,功利主义与四种解释的每一种都能协调,尽管功利主义就此与享乐主义的瓜葛是一件拎不清的事情。

功利主义力图使幸福、快乐或效用最大化的努力,是功利主义之成功并具有吸引力的关键原因。但是,要想支持这种最大化的判断,必须提供令人信服的理由。功利主义从两个理由上找到了足以支持自己立场的根据。一个理由是,从道德的观点看,每个人的生命都是同等重要的,因此应该平等地考虑每个人的利益。按金里卡的拆解,这意味着支持功利主义的第一个理由包含三重意思:首先,人是重要的,并且每个人都同等地重要;其次,应该同等程度地看待每个人的利益;再次,道德正当的行为将使效用最大化。与此不同,第二个支持功利主义的理由是,功利主义申述的使效用最大化是首要目的而不是派生目的。我们之所以平等待人仅仅是因为平等待人是实现价值最大化的途径。前者注重功利主义之作为如何平等待人的道德要求的理论,后者则作为功利主义是以利益最大化来界定正当的理论。对于功利主义而言,前者的道德自洽性程度会高出后者许多。这样,功利主义就将平等主义与效用最大化混合在一起,显示出功利主义的“独特威力”。

功利主义在现代政治生活中发挥的作用,有一个演变的过程。在它的创生时期,功利主义发挥了批判社会不公的作用。它要求对英国社会进行彻底的反思,指出当时英国社会现状是封建迷信的产物而不是理性的产儿。作为一种哲学激进主义,功利主义要求扩大民主,进行刑事改革,制定福利措施,从而在自由主义的角度呼应了社会主义高涨时代人们对于分享财富的那种强烈期待的社会心理需要。

但是评论者认为当代的功利主义已经丧失了这种社会功能。当代的功利主义被称为“极端的顺从者”。他们倾向于为社会现状辩护。金里卡认为,功利主义的政治影响力发生这种变化,是由其深刻的社会背景转变因素促成的。一个原因就是人们意识到践行功利主义的道德原则存在着实际的困难。功利主义本来是要人们在实践中很好地遵守日常道德,但人们却可以突破日常道德并以此去增加效用,于是功利主义便要求人们在任何情况下都能够守持道德规则。这就带来了功利主义不利的结果:遵守现存道德规则的收益是明确的,但遵守新的规则的收益则是不明确的,就算是人们预知了遵守新的道德规则的后果,但这一结果的准确测量也是不可能的,这样,功利主义期望的社会制度合理化带来的可能就不是好处而是坏处了。就此功利主义作为一种原则具有的批判功能和政治评价功能就不被功利主义者们所注重了。另一方面,功利主义赖以扎根的英国社会,社会背景已经发生了重大的变化。当功利主义刚刚诞生的时候,英国社会的基本状况是国家主要着力满足部分精英的利益要求,并且不惜牺牲绝大多数人包括工人

和农民的利益。这个时候,功利主义的社会批判功能与道德重建功能就是显而易见的——它反对特权,呼吁公平。但在今天的英国,甚至是其他发达国家里,这些问题基本上解决了,多数人获得了19世纪还没有获得的公民权利与政治权利。问题不是多数人的社会政治处境,而是少数人——比如上著人、残疾人、同性恋者,等等——的社会政治处境问题。功利主义对此就显得有些无的放矢了。加之功利主义照样不改包办一切的雄心勃勃的理论壮志,因此,它的内部就发生了相互冲突、对立的解释意见,进一步消解了功利主义的理论有效性。

罗尔斯建构起契约论基础上的正义理论之后,就更是功利主义形成了雪上加霜的理论态势。罗尔斯直接将理论的矛头对准功利主义,既批评它的理论自洽性,又攻击它的实践有效性。罗尔斯复兴了社会契约论,也就给功利主义提出了理论重建的任务。但这个任务,当代的功利主义者还没有能够很好地完成。

六、极权主义

20世纪给人类带来极大灾难的意识形态是极权主义。极权主义的典范理论形态有两种:一种是纳粹主义;而另一种就是斯大林主义。我们中国人谈论极权主义的时候,一般不谈斯大林主义,这中间具有一些特别的理由。但在一般意义上,极权主义与社会主义是联系在一起的。纳粹主义其实就是国家(民族)社会主义。斯大林主义也声称是社会主义。纳粹主义和斯大林主义对极权主义的理论阐释和政治实践,都具有一个典型的思想特征:从族群或从集体出发来谈论社会政治生活。纳粹主义特别强调种族优越性,它的基本政治哲学就是建立在种族优越论之上的。斯大林主义则特别强调集体优越性及一切个人服从集体的规则。这种极权思维对个人进行彻底的诋毁,将个人完全加以瓦解。

极权主义是极为典型的现代意识形态事件。古代社会不可能有极权主义。为什么?我们知道,极权主义最简单的定义是国家垄断性地吸纳并内卷国家和社会的所有资源,并以此行使国家权力,消灭国家敌人。极权主义表现出几个典型的特征。第一,对暴力的极端崇拜,或者温和地说,对政治力量感的崇拜。第二,就是用国家吸纳和内卷所有权力资源,支配性地控制人们的思想与行为。国家彻底地吞噬掉社会。除非国家(政府)授权、同意或默许,一切“社会”组织和个人行为都将是不合法的。第三,权力高度集中到一个全能的领袖身上,极度的领袖个人崇拜成为国家顺当运行的重要基石。虽然希特勒也宣称重视人民的作用,但那只是虚晃一枪的做法。精英与平民对主人与奴隶的关系结构,是纳粹主义最为熟稔的教条。第四,以种族主义和地缘政治学作为其政治理论的支撑。从这些特征

的意义上讲,极权主义只有在现代工业社会所建立的国家可以吞噬社会资源的前提下,产生出一个可操纵工业机制的基础上,才是可能的。缺乏工业化的权力操纵机制,极权主义是不可能进入一个政治实践状态的。与极权主义相比较而言,还有一个集权主义。但两者具有极大的差别。后者强调权力高度集中但绝不可能一个人垄断权力。

极权主义最典型的形态就是纳粹主义德国。纳粹德国的国家基本结构特点,首先是对暴力的极端崇拜。纳粹德国建立了完全臣属于纳粹党的军队——党卫军。党卫军不是国家的军队,而是党的军队。它的职责就是以暴力捍卫纳粹国家的一切。而冲锋队和希特勒青年团也是和党卫军一样的组织,名义上是党的组织,但具有立法、行政与司法权力。国家的一切统治也都建立在血腥暴力的基础上。因此,人们认为纳粹德国实际上没有建构起什么具有理论意义的国家哲学。

对于纳粹德国具有决定性意义的第二个支配性的思想,就是希特勒主张的一套制度理念。希特勒的《我的奋斗》这部著作,有两个极端的观念。其一,整个日耳曼民族是最优等的种族,犹太人是劣等的种族,只有进行种族改造,人类的优越感、人类的发展前景才有所保证。从这个意义来看,种族主义的先在假设是极权主义所必需的。其二,特别表现出追逐权力的狂热。这种追逐权力的狂热在希特勒那里体现为一个什么样的结构状态?就是一个民族、一个政党、一个领袖。一个民族、一个政党、一个领袖怎样才能登达权力的巅峰?诉诸暴力!可见权力狂热一定与暴力狂热结合在一起。

纳粹主义就是依靠权力狂热来攫取权力的。当希特勒刚登上德国政治舞台的时候,德国的政治实践是崇尚规范的。第一次世界大战结束后,作为战败国的德国,建立起了一个试图实行宪制的魏玛共和国。但是,魏玛共和国有其难以克服的问题。问题的症结在哪里?那就是当时德国各个政党和政治团体的领袖们都心怀鬼胎,各自盘算自己在德国政治舞台上的收益。战败的德国,整个国家都处于压抑、苦闷的社会心理状态。这个时候,没有多少政治智慧的执政党难以协调相关政治力量,使得刚刚制定出来的魏玛宪法完全没有实施的政治空间。国家的软弱表现得非常突出,各个政治团体为德国出路所作出的勾画都不切实际。这就为纳粹主义的出台提供了政治空间。希特勒提出“让政治懦夫见鬼去”的口号,他抓住整个德国人极力想解除压抑状态的群众心理,将人们潜在的暴力倾向、心中的战争失败阴影和历史挫折的记忆、对权力和力量的崇拜混合地调动起来,成功地诋毁了魏玛共和国,并将之瓦解,建立起了第三帝国。

纳粹德国时期,领袖崇拜非常流行。从政治行动的符号上看,希特勒那种被提炼得非常具有力量感的挥手动作,可以作为德国领袖崇拜最形象的符号。整个德国人几乎不经过思考,而机械地服从了领袖发出的号召。国家陷入对领袖意图

崇拜和执行的狂暴状态中。在这样的情况下,整个德国社会里所存在的政治理性被极权主义席卷而去。德国的振兴就是一切,不论这样会对个人、社会和国家造成什么样的影响。

纳粹主义鼓吹的国家主义摧毁了德国人的健全理智。德国最著名的思想家,也被称为20世纪最伟大的哲学家之一海德格尔,面对极权主义的流行、国家暴力的横行,也显得兴奋莫名,非常鼓舞。海德格尔径自将希特勒恭维成“人类正午的太阳”。正午的太阳,高悬在人们的头顶,光芒万丈,照得我们眩晕,我们只能佩服他的力量感,只能跟随他,而没办法“解套”。整个二战中的德意志民族成为没有社会理性,更没有政治理性的民族。极权主义成为成功反对理性政治,而建立在非理性政治哲学基础上的极端典型。但具有反讽意味的是,极权主义在推行其政治主张的时候,所有政治手段高度仰赖理性主义所设计的方式、方法与举措。这成为后来人们反思理性主义缺失最直接的动因。

虽然说纳粹式的极权主义没有完整的政治哲学建构,但是,它还是拼凑了一套政治哲学的“说法”。纳粹主义与国家社会主义、普鲁士社会主义、叔本华尼采的非理性主义、暴力理论、黑格尔主义、绝对精英主义等混杂在一起,纳粹式的极权主义在政治哲学上的理论状态非常混乱,但它集中起来表达的就是一个中心意思:人类已经到了必须从资本主义的泥潭里被拯救出来的地步,不服从国家领袖的英雄主义冲动和由他发出的有力召唤,民族就没有希望了。很显然,他们的这些说法,几乎都是政治臆想的产物。

20世纪后半叶的政治哲学,大多建立在反思法西斯主义与国家社会主义之类的极权主义基础之上。如何避免这些极端政治思潮的卷土重来,引导着人们的政治智慧之思。为此,自由主义与共和主义贡献了比其他政治哲学流派更多的矫正性政治理念。

第十讲

现代意识形态诸流派(下)

我们前面已经强调指出,现代政治意识形态流派众多。有的成为主流;有的则影响很大,但不构成现代意识形态的主流,比如我们熟知的民主主义;有的本身就是以批判主流的自由主义意识形态来显示自己的价值,从而与现代主流意识形态相形而存的,比如此前曾经发生重大影响的社群主义、当下有相当影响的共和主义,而无政府主义、文化多元主义以及女权主义都属于这样为我们所注意的意识形态体系。因此,也可以说本讲所描述、分析的意识形态流派,属于“时髦的”意识形态。

一、民主主义

民主主义是现代政治哲学中影响范围最广并获得世界普遍接受的政治理论与实践体系。与这种影响和接受度相映成趣的是,民主主义也是现代政治哲学思潮中最为复杂,甚至是种种主张混杂的产物。实践中的现代民主真假莫辨,为民主辩护的声音让人难分对错,而想追究民主的真正意义往往徒劳无功。各种政治哲学流派几乎毫无例外地对民主之作为一种现代普遍政体表示赞同,但从具体态度上来看,各个派别的差异何止千里。从这种意义上来说,民主主义又不是一个可以清晰陈述的意识形态体系。民主主义与各种意识形态流派交错地表述,以至于必须在与其他意识形态的比较中陈述它的内涵,才足以给各种含义搅和在一起

的民主主义含义清理出一条线索。仅在这个意义上,民主主义甚至不能说是一种独立的意识形态。

在现代政治理论将所谓国体与政体加以区分的前提条件下,民主既是关于国体的理论,也是关于政体的理论。从国家的权力来源上阐述的民主理论,属于处理国体问题范围的民主理论;从国家管理,尤其是从政府权力运用的角度阐述的民主理论,属于处理政体问题的民主理论。如果将民主放置到历史的脉络中来观察的话,民主的实践形态及其获得的理论构造,可以区分为直接民主与间接民主两种形态。前者是传统或基于传统形态的民主形式,后者是现代的民主形式。如果换一个角度,从民主有什么作为的预期与承诺上来划分民主,可以将民主区分为高调民主与低调民主。但是这两种民主形式及其理论论证,都属于现代民主范畴。从民主如何处置个体与群体关系的角度看,则可以将民主划分为自由民主与社会民主。前者将民主主义与自由主义连接在一起,形成现代民主的主流——自由宪政民主;后者将温和的社会主义与民主主义挂起钩来,构成为修正马克思主义民主的社会民主主义。当然,这两种民主形式也都属于现代民主范畴。

1. 直接民主与间接民主

民主政体兴起于古希腊。希腊的城邦民主制就是典型的直接民主制。在希腊城邦,尤其是雅典,只要一个人取得了公民资格,他就有义务参与城邦事务的决策与执行过程。我们熟知的亚里士多德的名言“人是天生的政治动物”,讲的就是希腊直接民主制度下人的政治存在状况。雅典的直接民主制,将统治者与被统治者的区分消弭掉了,所有公民都是雅典的政治决策者,也是雅典的行政执行者。

雅典能够实行直接民主制,是与雅典的政治结构相吻合的。雅典总人口不过30万。人口主要由三个部分组成:一是完全没有政治权力的奴隶;二是以缴税换得居留权的外邦人;三是雅典公民,他们多是一些商人、工匠或农民。雅典公民具有与生俱来的公民权,有着参与城邦政治事务的权利,也就是参与公民大会或议事会的权利。在雅典政制安排上,所有男性公民一过二十岁,就有了参加公民大会的资格。公民大会作为最高的决策机构,其成员由雅典的十个部落推举人员组成。会议每个年度定期举行十次,讨论和决定雅典重大的政治事务。但这种所谓直接民主制度,被论者认为并不代表雅典民主制的特色。雅典民主制的特色是“500人议事会”与具有庞大数量并代表公众的陪审团的法院制度。前者被委托来代表公民行事,组成上的流动性很大,具有公民轮流坐庄的性质;后者有十人委员会的法官机构与陪审团两种机制,但法官几乎没有实权。另外,雅典还设有十人将军,类似现代政府总理一样的官职。他们受公民大会的制约。

从决策的机制上讲,雅典的公民大会具有决定重大事务的权力。这具有人民主权的含义。公民大会与议事会的关系是,议事会的权力必须得到公民大会的

“善意”。一方面,这种善意体现为公民大会对于议事会提请的各种建议进行表决,决定是否通过议事会的建议;另一方面,公民大会可以把自己发起的建议交给议事会去具体办理。重大政治事务,诸如宣战、媾和、结盟、征税等都得交公民大会决定。至于具有特色的陪审团制度,则显示了雅典法院的独特地位——它甚至具有立法的权力,而不仅仅是司法权而已。陪审员多达6000人之巨,由选举产生。审判时有时是201人,大多数情况下是501人。他们既是陪审员,又是审判员。他们同议事会一样,直接是人民意志的体现。

从三个意义上讲,雅典的民主制可以被确认为直接民主制:一是从全体人民决定一切政治事务作为起点和终点设计政治生活;二是公民大会是最高的决策机构,全民直接民主;三是全民轮流担任议事会、陪审团的公共职务,履行公民个人对国家的政治义务。雅典的直接民主制一直是直接民主的思想源泉。后来支持直接民主的政治哲学,便是以这种民主制度具有的真实性、广泛性和可靠性来支持直接民主的政治安排的。

间接民主本来是所有民主的固有属性。换言之,一切民主制度都无法真正做到政治共同体的成员绝对没有例外地全民参与政治决策与行政执行。即使是雅典的直接民主制,事实上在议事会与陪审团执行了实际的政治决策,以及完成了司法审判的任务的意义上,也是一种建立在代表制度基础上的间接民主制度。

间接民主制度从整体的政治制度安排上来讲,是一种现代民主制度,也是在现代才获得了系统的政治哲学辩护。间接民主制也可以称为代议制民主制。它通过民选代表来执行公民的政治权力。这种制度安排强调并无必要人人都直接参与共同体政治事务的决策,甚至就是行政执行的任务也不必每个共同体成员都参与其中。尤其是在现代大型复杂社会基础上建立的现代国家,就更是没有必要也没有可能让每个公民都参与到政治共同体——国家、政府——的政治决策与行政执行过程之中。因此,在考虑民主的成本、程序安排、运作绩效、可靠性等因素的基础上,民主只能是间接民主或代议制民主。直接民主的成本、程序安排、运作绩效都无法适应现代大型复杂国家的政治需要,只会导致民主成本极高而绩效极低的后果。在间接民主的政治哲学辩护中,直接民主是一种过时的古代民主形式。

2. 高调民主与低调民主

高调民主是一种现代民主理论与实践模式。但无论是从政治实践上还是从政治理论上看,高调民主这种现代政治的产物都具有深刻的历史渊源。

所谓高调民主,就是将民主制度奉为解决一切社会政治矛盾,实现美好生活的政治制度形式。在其特征的辨认上,首先,在某种意义上,高调民主就是直接民主的翻版。因为只有人民直接的民主,这种民主在政治哲学的辩护上才可能高调

得起来。其次,高调民主也是形式完备的民主。因为它觉得自己能够解决一切社会政治难题,让人民群众直接地因而是真正地当家做主。所以,它认定自身能够消除以往一切政治制度安排的弊病,形成既真实可靠又绝无任何弊病的政治制度。它因此也就获得了蔑视以往一切政治制度安排的高调支持理由。再次,高调民主乃是诉诸非制度的民主,它将一切具有政治热情的民众动员起来,直接投入到大规模的、急风暴雨式的社会政治运动之中,因此掀起了前所未有的政治活动高潮。这给了高调民主的理论家们以极大的鼓舞,使他们似乎看到了人类历史上不曾出现的壮丽的政治画面。

高调民主有古希腊直接民主的理论与实践影子,尤其是当高调民主将民主参与视为政治美德的时候,更直接地显现出两者的一致性。但是,高调民主绝对是现代民主的理论与实践形态。这在两个意义上可以得到证明。一是高调民主是对现代自由民主这种低调民主的直接批判的产物。它将后者看做虚伪的民主形式——它不过是一些经济精英(资产阶级工商业者)与政治精英(资产阶级政客)统治多数人民群众的剥削阶级政权用以自我修饰的手段。二是这种民主构想是为了解决工业社会的普遍不平等问题。它要达到一个完全平等的社会目标,超越以往所有政治哲学做出的政治承诺。这使得这种民主直接成为消灭阶级、消灭国家的手段,造就一个美好的新世界。

高调民主的理论起源与法国著名思想家让·雅克·卢梭有关。卢梭的人民主权理论,尤其是公意与众意的区分,将人民同质化处理,给了高调民主以强有力的理论支持。但著名政治理论家萨托利指出,说卢梭直接开创了高调民主或专制性的、极权主义的民主有些言过其实,因为卢梭从来就不认为自己的民主构想适用于大型复杂国家,并且卢梭对自由价值的看重,表明他较为审慎地处理了自由与民主的关系问题。

高调民主是由斯大林式的社会主义民主直接凸现出来的。在理论渊源上讲,它与当年马克思对巴黎公社的直接民主的赞美有关联。但从实践形态上讲,它则是苏联社会主义加盟共和国的政治实践的产物。当斯大林把人民民主专政的理论系统化以后,一个由人民直接当家做主的新兴政权体制就建立了起来。这种政权体制,将民主视为反映了所有人民群众愿望的对敌人专政而对人民民主的政治形式。如何判断你是将受到专政的敌人还是将受到保护的人民,就依据你对火热的人民群众政治运动的态度。这种态度直接由一个人对于国家、对于政党、对于领袖的想法与做法的跟随来显示。在人民跟随党的步伐逐渐迈向一个绝对理想的社会境地的过程中,一切社会政治矛盾都逐渐消融,最终美好社会呈现在人民的眼前。于是,这也引申出了一个民主的“多数人暴政”问题。

低调民主是一种受到高调民主批判的民主理论与实践模式。低调民主与间

接民主有直接的关联。低调民主是一种限制权力的民主,这种民主的理论辩护具有限定性民主的含义。它反对大民主、直接民主,认为直接民主对于现代国家,既是不必要的,也是不可能的,高调民主的直接民主目标也是达不到的。高调民主的成本将是一个政治共同体所难以承担的负荷,而且会给政治社会带来混乱。因此,民主就是在确认权力来源的时候,以民主选举确定使用权力的资格。这就是低调民主特别强调自己是政道民主的原因。所谓政道民主,就是以民主方式保证权力来源正当性与合法性的民主。而与之相反的治道民主——一个握有权力的人士如何具体运用权力进行民主管理,低调民主反而不是特别关注。它强调,一套民主的程序是一个握有权力的人士必须遵循的基本准则。这种民主不认为民主能够包办一切,解决一切社会政治问题。它不过是一种不坏的政体选择形式而已。因此,它拒绝以激情动员来实施民主,也不靠群众运动来掀起山呼海啸的民主运动。民主不是非理性的政治运动,而是理性的政治程序安排。这种民主,是现代民主的主流。

3. 自由民主与社会民主

西方现代民主的绝对主流是自由民主,这是西方政治哲学界公认的结论。自由民主乃是一种以自由价值限定民主规程的政体形式。首先,这种民主形式设定组成国家的每个公民不可褫夺的观念自由与行动自由。它将诸种自由视为不可分割的自由组成部分。人们在享受信仰自由、思想自由、言论自由、结社自由、示威游行自由等自由权利的基础上,按照法律程序参与社会政治生活。其次,这种民主形式以限制国家(政府)权力为主要目标。这种限制具有两个起码的含义:一是国家(政府)的权力来源一定是人民的,二是国家(政府)治理国家的权力与举措一定是人民同意的。因此,不是政府或国家照顾人民,而是人民以权利限制权力。再次,这种民主形式按照分权制衡的基本原则设计国家的基本建构、制定国家(政府)的运作程序。它既在国家的大结构上将国家、社会与市场分离,又在权力的结构上将立法、行政与司法分割开来,更将从中央政府到地方政府的权力加以清晰划分,使得整个国家权力体系可以在人民主权面前皈依伏法。这种民主的基本关联结构是“自由—民主—法治”。自由民主既注重多数决的民主机制,也保护少数人的民主权利不受侵害,因此,避免了“多数人暴政”的出现。

社会民主是一种既非高调民主,亦非低调民主的特殊民主形态。从其左的极端来讲,它与高调民主、直接民主联系在一起。这种一致性,主要是从它与二者都是从社会的一端来考虑民主问题有关。它不是从个体的角度切入民主问题,因此它总是将社会、集群与国家置于个体之上。也就总会有一个以群体压制个体的反民主危险。但从社会民主的右的一端来看问题,它与自由主义民主的联系就比较紧密。从这个角度申述的社会民主,可以被看做高调民主的修正形态。它主张限

制权力、加强法治、申述民主的治道理念。早期阶段的社会民主观念,主要与第二国际联系在一起,强调走议会民主的道路,以便实现社会主义。后来的社会民主观念申述的重点愈来愈靠近自由主义民主的理念。但除开规范权力、议会民主、法治程序等观念,社会民主观还重视创造平等环境的社会福利机制的建设。而且更为关键的是,它认为民主的价值远远胜于自由的价值,民主自身的价值就是自足的。这就潜含着某种民主的僭越危险。对此,萨托利有一个两难的断语:“要么自由民主,要么没有民主。”这种说法也许极端了一点,但显示了两种民主的实质区别。

二、社群主义

社群主义在美国、加拿大兴起,在英美世界广泛传播,此后成为现代政治哲学的重要流派。社群主义是以批判自由主义作为申述自己政治哲学见解的前提的。社群主义的政治哲学家们并没有组成一个集中统一的、具有单一价值核心支撑的哲学流派,他们各自关心的重点问题是不同的。但是,在批判所谓自由主义的原子式个人主义,并阐述一种从家庭到社区再到国家的社群价值方面,他们达成了高度的一致性。社群主义自诩自己重拾了法国大革命之后就俨然失落的一个现代基本价值,那就是自由、平等之外的博爱。似乎只有在社群主义倡导的社群内部的相互关爱基础上,才能真正实现博爱的现代理想。社群主义在20世纪八九十年代曾经风行英美,但今天好像已经式微了。

社群主义的基本主张,可以从这一思潮的四个代表人物的思想上分别陈述。哈佛大学政治系教授迈克尔·J·桑德尔申述社群主义的观点,是以他批评罗尔斯《正义论》的作品《自由主义与正义的局限》为代表的。他将罗尔斯式的自由主义看重的个人批评为“根本没有约束的占有主体”,这种建立在“原子式的个人”基础上的正义实际上根本无法达到自由主义许诺的正义。桑德尔对罗尔斯的契约主义的正义论证给予的评价,完全不同于赞许者认为的是种突破。他指出,这是罗尔斯主观先设之道义论的、有限目的的、自我的占有的循环论证。而事实上,无论权利还是善,“都不能纳入道义论所要求的那种唯意志论的推导之中”。自由主义使得个人没有社群认同,没有国家认同,只有对个人权利的争取,而且在捍卫个人的权利的时候,与他人处于不相关的状态。其实,“我们的身份之连续性”使我们“无法以这种方式把我们自己看作是独立的,除非我们为这些忠诚和确信付出沉重的代价,这些忠诚和确信的道德力量部分在于这样一个事实:靠这些忠诚和确信而活着,与把我们自己理解为我们所是的特殊个人——理解为某一家庭、共

同体、国家或民族之一员,理解为某一历史的承担者,理解为某一场革命的女儿,理解为某一共和国的公民——是分不开的”。相比于契约与正义而言,持久保持的依附与承诺还更好地“给予我所是的个人以部分规定”。这确实与正义论的自由主义论述有很大差异。桑德尔嘲讽道,罗尔斯不过“为道义论赢得了一次虚假的胜利罢了”。当然,需要强调,一方面,社群主义重视的核心概念——社群,与马克思所说的集体具有本质上的差异,他们强调的是公民个人对个人所在的 community 的认同。这个社群有着三层含义:第一,所在的家族,他们要恢复家庭价值;第二,社群认同,申述博爱的价值;第三,国家忠诚,重申爱国主义的重要性。另一方面,社群主义的社群概念更不同于儒家的群体概念。后者对于承诺每个公民个人价值的政治共同体意义是漠不关心的,而社群主义认为自己的一套论述从根本上抓住了自由主义的弊病。

社群主义的另一个代表就是普林斯顿高级研究院的迈克尔·沃尔泽,他所写的《正义诸领域》也是一本著名的书。沃尔泽对于罗尔斯式的自由主义提出了两个主要的批评。一方面,他批评自由主义将分配问题理解为追求分配正义的问题。在沃尔泽的眼里,与其谈论分配的正义问题,不如谈论分配多元的问题。换言之,不是简单明了的分配正义原则就可以解决复杂社会的平等问题的。在一个“复杂的平等社会”中,社会利益的分配主体、分配程序、分配标准、分配领域具有显而易见的多样性。分配这样的问题,将生产、消费,身份、地位、土地、资本与个人财产,政治安排与意识形态等因素挂起钩来,而分配的内容广泛地包含成员资格、权力、荣誉、权威、亲属关系、爱、知识、财富、安全、工作、休闲、奖励、惩罚,等等,以及实际的物品诸如食物、住所、衣服、交通、医疗以及林林总总的商品、收藏品。对于这些东西的分配,绝对不是罗尔斯式的分配正义这类排他性的一元论可以完成的事情。另一方面,沃尔泽以公民资格批评自由主义的个人权利观念。他认为,绝对不存在天然的、抽象的个人权利。个人的权利与他的成员资格是联系在一起的。一个人总是属于国家、阶级、民族或地区这样的社群。公民权就是一个人属于某个国家的成员资格的权利,特权则是一个人属于特定社群的成员资格的权利。个人的一切社会利益都和他的成员资格联系在一起。作为人类社会最基本的社会利益,成员资格成为个人权利的前提。社会利益的分配首先就是对成员资格的分配。自由主义将个人权利看做是开放的权利,事实上就没有能够触及属于特定社群的个人权利的根本。在这个意义上,权利不能脱离历史与文化的背景而存在,基于成员资格的分配权利也就自然与历史和文化联系在一起。离开具体历史、文化情景谈论分配正义问题,实际上是无法真正实现分配正义的。

加拿大麦吉尔大学教授查尔斯·泰勒也是社群主义的主将之一。他所写的《自我的根源》把现代主流自由主义关于自我、个人等主张批判得跟完全不能成立

似的。他认为,自由主义的自我观念根本不足以支撑整个现代性理论大厦。现代社会出现的一系列问题,比如人际情感的淡漠、责任感的缺乏、颓废的精神状态,都与自由主义的价值观有关。极端的自由主义个人主义实际上就是原子式的个人主义,这种个人主义将孑然孤立的原子式个人当作思考与解决一切问题的出发点与归宿点。这种脱离社会、存在于社会之外的自我圆足的自我,是一种极端的无条件地为个人主义辩护,而有条件地为社会承担义务的自我。泰勒认为,不能假定在社会之外的、完全自足的自我。因为人的存在与能力都是社会的产物。同时,也不存在无条件的权利。因为权利从来就与义务紧紧地联系在一起,有无条件的权利,就有无条件的义务,两种观念始终相伴随。世间更是没有绝对的自由,自由也与义务联系在一起,缺乏了义务的奠基,就无法理解我们的庄严究竟为何。从这种论证出发,泰勒将工具主义与原子主义联系起来批评。他认为,正是自由主义的原子主义导致了工具主义。这使得那些制定政策的人们对于损害他们共同利益的举措也加以支持,而这种支持事实上是有损于社会福利和生态保护的。他所撰写的论文《承认的政治》,依循这样的思路,强调了自由主义对于共同体成员资格问题的理论毛病。一个政治共同体的成员不是原子式的个人的处境问题,而经常是作为群体的成员资格是不是获得了承认的问题。泰勒深深地卷入了加拿大魁北克的独立运动。魁北克地区是讲法语的地区,加拿大的国家官方语言是英语。语言、文化与历史的差异,导致了魁北克地区与加拿大英语社会的对抗。这种对抗状态从文化对抗状态延伸出了政治对抗。长期以来,加拿大联邦政府忙于应付魁北克分裂运动对国家稳定所形成的威胁,而最后还是付诸魁北克地区的全民投票。泰勒深深卷入魁北克独立运动,这为他深入地论述政治共同体成员资格被承认的问题提供了直接经验。确实,他看到了自由主义社会政治论述中容易导致的政治实践的不完备性。

在美国鹿特丹大学担任哲学教授的阿拉斯戴尔·麦金太尔,是社群主义的健将。他所写的《追寻美德》《谁之正义?何种合理性?》对自由主义的一些基本预设进行了批判。他特别强调现代自由主义主流伦理传统忽略了个人美德,因而使现代道德陷入了重重危机之中。他以现代道德实践中的三大悖论显现了现代伦理难以自我克服的困境。第一个是战争的悖论,当人们把战争区分为正义与非正义两种类型的时候,对于正义战争来讲,我们要有效区分战斗人员与无辜平民,但这种区分是困难的,因此战争不可能是正义的。人类想要和平,就得备战。备战就得从常规战争到核战争,否则就很难避免战争。超级大国的战争是破坏性的,但解放战争却是必要的,它是摧毁妨碍人类幸福的剥削统治的合法手段。第二个悖论关乎堕胎。当胎儿是母亲身体一部分的时候,她有权合法并合乎道德地自主决定是否流产。胎儿自然有权利要求母亲不要流产,但胎儿有什么权利要求自己生

存而否定别人的权利。设定谋杀是错误的,那么人工流产就是杀婴,也就是谋杀。第三个是学生医疗保健和教育的悖论。正义要求每一个公民享有发展其天赋和潜能的平等机会,其中医疗保健和教育是重要的杠杆。正义就进一步要求以税收作为保证,并由每个公民平等地享受这两种利益,于是必须废除私立学校和私立医院。但是,每个人都有权利担负他愿意担负的责任,并自由地订立契约,医生与病人、教师与学生都有这样的权利,这就要求不要限制私立学校和私立医疗机构。这样,现代道德既显示出不可公度性的特点,也显示出非个人的面目,并显现出来源多样却矛盾共存的状态。

麦金太尔通过现代道德的三大悖论——战争悖论,堕胎悖论,医疗保健与教育悖论——凸显出了现代道德的基本困境。他指出,要想克服这些悖论,就必须承认,所有道德与政治原则不过是历史的产物,而所有关于道德与政治的思考不过是对现实进行历史性的论证与解释。同时,历史与传统是多样的,不是简单划一的,自由主义的不变且普世的正义是不存在的,因此,正义不是先验的,而是由传统构成的。

三、共和主义

共和主义是现代西方政治哲学新近流行的思潮。同样,共和主义也具有社群主义一样的理论雄心,它要矫正自由主义的理论失误。在汉语政治哲学理论界,甚至有人认为共和主义是所有西方现代政治哲学思潮中最好的流派。

共和主义也不是一个统一的政治哲学流派。被人们看做是共和主义的政治哲学家,他们之间的不一致或分歧也相当之大。可以从两个视角来观察共和主义内部的理论差异。共和主义的历史性陈述,自然没有批判并替代自由主义这么宏伟的理论目标。在斯金纳那里,他只不过想以共和主义的思想资源弥补他认为的自由主义的理论与实践缺陷。但是,在共和主义的理论重建者如佩迪特那里,理论目标显然要远大得多,他从自由主义对两种自由区分的失当切入,力图建立第三种自由理念,并逐渐将之推导为一套意在替代自由主义政治哲学的共和主义体系。

共和主义在当代的重新出台,并不是横空出世的思想事件。它的重新出台,始自政治哲学家对第二次世界大战的政治哲学反思。著名政治哲学家阿伦特直接将批判纳粹主义的思想源泉与古典共和主义接通,使得人们对共和主义的思想资源予以重新审视。本来,在西方政治哲学史上,共和主义曾经上演过叱咤风云的思想史诗。人们把自亚里士多德以来的政治思想,凡论述到人们如何有效组成

一个政治共同体的观念,都归到共和主义的范畴加以论述。因此,在共和主义思想的自我陈述中,它被认为具有源远流长的历史传统。罗马时期的共和思想被认为是共和主义的原生形态。罗马时期的共和主义理念主要体现为两个方面:一方面是对公民美德的强调,另一方面是对权力分割制衡的安排。前者直接启发了当代共和主义的公民人文主义思路,后者则开启了当代共和主义的公民共和主义思潮。其实,不论公民人文主义与公民共和主义在细部上有什么差别,二者的基本价值与制度安排的一致性绝对大于差异性。

现代共和主义从其思想源头上讲,与希腊公民人文主义和罗马公民共和主义联系在一起,但更为直接的渊源还是“现代”肇始时期的共和主义理念。马基雅维利和卢梭是当代共和主义崇奉的两个思想始祖,美国开国领袖杰弗逊是当代共和主义所尊重的重要人物。在共和主义者看来,正是马基雅维利的《佛罗伦萨史》与《论李维》中申述的公民美德,使得一个城市的公民能够形成热爱自己的城市甚于热爱自己的灵魂的美德。卢梭则被解读为共和主义的真正阐述者。卢梭对“有德性公民”的定义就是“奔向公民大会的人”,这种公民德性体现了共和主义的真精神。卢梭被共和主义者称为“18世纪的马基雅维利”。杰弗逊就简直是在美国建国时期实践共和主义的政治家。当代共和主义的阐述,依据他们思想的渊源关系和着眼点,可以被划分为两个分支:一是共和主义的思想史阐述者,二是共和主义的政治哲学阐述者。前者以现代政治思想史的重新解读为表述共和主义的方式,后者则把直接申述共和主义的主张以及把论证共和主义比自由主义更为优胜作为使命。前者的代表人物是昆廷·斯金纳、J. G. A. 波考克,后者的代表人物是美国的社群主义与共和主义混合者,而试图系统地对共和主义进行现代表述的,则有菲利普·佩迪特这样的学者。

共和主义的当代表述具有两个一致性:一是对于自由主义政治哲学严重失误的指责,二是设计替代自由主义现代性的方案以提供现代危机的出路。

当代共和主义者认为,自由主义导致了现代危机。在现代社会政治生活中,一方面,人们对于自由主义引导现代有着难以化解的认知误区。这是从思想史的角度重申共和主义的那些思想家们的共同观点。他们认为,实际上共和主义才是自由主义的母体。无论从宪政民主的基本制度设计上,还是从美国革命意识形态的构成上看,都是共和主义直接启发了自由主义的思路而不是相反。另一方面,正是自由主义观念的误导,尤其是自由主义的自私的自我观念的误导,导致现代公共生活的衰落。这种衰落,既体现在公民的结构性衰变上,比如公民意识的淡漠、奉献精神の衰退、公共道德的侵蚀,同时,还体现为公民行为的政治变异——公民参与程度明显降低,社会合作日益减少,社会信任和社会资本丧失,公民社会作用削弱。因此,整个社会风尚出现了令人担忧的情况——政治冷漠,消

费主义、享乐主义流行,虚无主义、宗教影响力明显下降,等等。再一方面,自由主义导致了人们对社会政治判断的偏颇。消极自由观的主张驱使人们保护自我一己的私利,对于公民积极自由(实际上就是政治参与)缺乏认识。国家对公民价值选择保持中立,导致公民对维护共同体价值认知的不足。

根据这些断定,共和主义提出了自己解决现代难题的三大主张。根据论者的概括,这三大主张就是:

其一,塑造积极公民的社会政治角色。这是社群主义式的共和主义所注重的的问题。社群主义首先通过对自由主义“无牵无挂的自我”“情景中的自我”的批评,建立起了准集体主义的思路,从而张扬热爱共同体的积极公民精神。麦金太尔对“共同善”的提倡、桑德尔对“公共生活”的高度热情,都表现出了社群主义式的共和主义对积极公民的提倡所显现出来的所谓公民人文主义的特点。

其二,在自由主义的两种自由划分之外,寻求建构第三种自由观念。这是所谓工具论的共和主义者如佩迪特所关注的问题。他认为,自由主义关于消极自由与积极自由的划分,使得人们不仅对积极自由掉以轻心,而且对消极自由的实践,导致人们只关注自我免于干涉的自由。佩迪特认为,自由主义的消极自由观其实是不够的。因为它只是强调免于干涉的自由,但免于干涉,并不能免于支配。从可能性上讲,“无干涉的支配”与“无支配的干涉”都是可能的。比如主人对奴隶可以没有干涉,却能够支配;为了保证一个人的进一步利益或公共利益,干涉是需要的,但这不是支配。引导出这种差别,佩迪特甚至不仅将自己的理论与自由主义的消极自由区分开来,也与主张积极自由的社群主义共和主义者撇清了关系。在“无支配的自由”理念中,因为人们关注的不是具有支配的选择,而是无支配的选择,所以它与自由主义区别开来。同时,因为人们关注的不是参与对自由的决定性意义,而是自由与参与的条件关系,所以它与极端重视参与的社群主义式共和主义也有了区别。但它又满足了两者各自关注的尊重个人选择权与重视民众意见的价值,所以它兼得了两者的优点。

其三,建立审议民主的民主新模式。这是所谓法学共和主义专注阐述的问题。审议民主(协商民主)指责现代民主,认为自由主义的民主模式导致了公民仅仅为了自己个人的利益进入公共生活,使得政治过程成了讨价还价的聚合机制所支配的自利化竞争。因此,他们要求公民们诉诸改革利益,并由此进入公共论坛,以求改善政治决策。只有为了共同体共同目的的实现而展开的、基于公民立场的协商才是正当的。公民的协商就是围绕共同的价值、共同的传统和美德来进行的,协商就是要求公民们洞察这些传统和价值。

共和主义显然为自己确立了一个宏大的目标。但是,其中一些共和主义者,尤其是公民人文主义者寻求的是以公民美德的重建来弥补自由主义民主的缺陷,

而工具论的共和主义则努力超越自由主义,试图取而代之。从总体上讲,共和主义取代自由主义的理论尝试和时间刻画,都远远没有实际地显示出应有的“实力”。

四、文化多元主义

文化多元主义是现代政治哲学中最有市场并赢得广泛支持的一个流派。

从某种意义上讲,文化多元主义是对自由主义立场在思想文化上的一种必然引申。“现代”之所以为“现代”,就是自由主义民主为其确立起了三大指标:市场经济、民主政治、多元文化。但自由主义政治理论在长时期内并没有对文化多元主义予以有力的理论论述。因为自由主义产生的特殊理论背景使其长期以来在文化基础上显现出单一性,西方文化构成了自由主义的文化砥柱。自由主义理论家在什么时候面临文化多元的支持或者挑战?文化多元主义在什么时候才被支持、才被论证?那是当自由主义已经在西方世界取得了霸主地位,自由主义话语有一个跨文化传播的历史进程的时候,问题才出现了。

文化多元主义起源于现代晚近阶段,并直接与沟通公民资格权和民族整合之间的关系联系在一起。在马歇尔的公民资格理论中,公民具有私人权利、政治权利和社会权利,这一论述对于现代国家整合民族关系,使得民族成员共同组成完整意义上的民族,具有积极的作用。但是,对于现代国家复杂的民族结构来讲,比如以白人为主的西方国家,国家并不由单一的民族组成的。而且,传统意义上由男性公民实际显示的公民权利概念,也已经过时。正如加拿大政治哲学家金里卡指出的,黑人、妇女、土著人、种族少数群体、宗教少数群体、男女同性恋者,即使享受了同等的公民权,他们也还有被边缘化的屈辱感。他们不是因为社会经济地位才有这种感觉的,这种感觉直接与他们的社会文化身份的“差异性”联系在一起。他们会要求一种“区别对待的公民资格权”。他们中间的一些群体甚至直接拒绝把自己整合进一个“共同”的民族文化之中,他们要求的是领土自治,民族语言作为官方语言,按自己群体的语言建立公共机构。基于阶级关系建立的统一的民族公民文化,现在得让位于基于群体,尤其是族群和有异于传统意义上的特殊群体的差别性公民权利文化。他们要求社会、国家给予他(她)们以承认。原来建立在统一性基础上的所谓“再分配政治”就此受到了“承认的政治”的挑战。原来被人们看重的经济等级虽然还是社会政治生活中的重要问题,但现在又凸显出一个身份等级的问题。而且,两种等级问题是不能相互化约的,尤其是经济等级不能化约身份等级。

族群或少数群体的权利诉求,各自也存在着明显的差异性。但是,金里卡认为这些差异性中具有两个重要的共性:一个共性就是他们的要求已经超越了我们熟知的公民个人所拥有的一系列共同的公民权利和政治权利,虽然这些权利为自由主义民主国家所保护;另一个共性就是他们的要求具有一个共同的目标,使种族或文化群体的独特身份和需要得到承认和包容。基于对这样的权利运动的辩护或批评,文化多元主义便成为政治哲学前沿的思潮。

金里卡对文化多元主义的三个发展阶段、五个基本类型以及文化多元主义政治作了清晰的描述和分析。文化多元主义发展的三个阶段是:社群主义的文化多元主义、自由主义的文化多元主义、以多民族建构进行回应的文化多元主义。1990年以前,是社群主义的文化多元主义发展时期。这个时期的文化多元主义的社群主义意味是,它关注人是如何把自己当作文化共同体的成员,并通过发现和承认某些形式的“群体权利”来保护自己的共同体的。社群主义把这种保护视为确证共同体价值的方式。查尔斯·泰勒对加拿大魁北克地区争取承认的政治斗争的评论与介入,就体现了社群主义的这种实践立场。1990年以后,自由主义者越来越关注少数群体争取承认的政治斗争,其实就是要建立起一个符合自由主义宪政原则但又属于“自己的”自由主义民主社会。因此,自由主义开始对于文化多元主义进行理论阐释。“自由主义的文化主义”立场就一致强调,有一些与文化 and 身份相关的决定性利益,他们不仅与自由主义的自由平等原则完全一致,而且能够为特殊权利赋予少数群体提供辩护。自由主义的文化多元主义将限制个人权利的“坏的”少数群体权利,与有效补充个人权利的“好的”少数群体权利加以区别。前者就是那些在宗教、传统、习俗等中歧视个别人权利的“坏的”少数群体权利,后者则是那些旨在保护群体成员不受外部压力的权利。自由主义的文化多元主义坚决拒斥那种以保护群体文化和群体传统的纯洁性或正统性,而以群体的名义限制其成员的基本公民权利和政治权利的做法。与此同时,为了使自由主义的文化多元主义不至于受到忽视少数群体的指责,它有必要对国家的中立立场进行辩护,以便在民族—国家的建构中,回应多元文化的社会客观结构状态,这样,就能够保证国家内部的团结一致和政治合法性。于是,全社会都在扩展一种特殊的文化,并基于这种文化的参与去促进特定的民族身份。这就是文化多元主义发展的第三个阶段。在这个阶段,一个正义的国家内部“社会文化注定是多元的,既包括基督徒也包括穆斯林、犹太教徒以及无神论者,既包括异性恋者也包括同性恋者,既包括城市职业者也包括农民,既包括保守主义者也包括社会主义者”。

金里卡具体分析了“现代”国家中的文化多元主义的五种类型。这种区分,与五种种族文化群体相联系:少数民族、移民、奉行孤立主义的种族宗教群体、非公民定居者、种族等级群体。对于少数民族而言,国家不应当去攻击他们的民族独

特感,而应当宽厚地予以接受,并把它当作整个民族建构的回应。对于移民群体而言,国家应当尊重他们在融入多数群体的民族建构的前提条件下,要求国家和多数群体让他们保持自己的生活习性的“权利”。当他们被整合进国家的时候,要注意这种整合的历史进程,以及尊重移民的身份与习俗。对于奉行孤立主义的种族宗教团体,这些群体大多是那些因为他们的宗教信仰要求他们避免与现代世界接触而移居异国他乡的族群。他们既放弃了公民的权利,也不履行公民的义务,不恪尽公民的职守。国家要宽容这些群体,只要他们不对群体内的成员造成严重的伤害。对于非公民定居者而言,由于他们不被当作永久居民或长期居民、未来公民,国家则应当承认他们为了永久居留并争取公民资格的努力,而不应当徒劳地为了让他们返回原来的国家或居住地而拒绝他们被整合的努力。至于金里卡以非洲裔美国人举例阐述的种族等级群体的问题,他是想借此说明一些对于国家建构曾经发挥过积极作用却长期不被国家所承认的群体的处境问题。为此,国家必须承诺他们的国家成员资格,从制度与语言上寻求整合,而不从特殊习俗、宗教信仰和生活方式上加以整合,并允许他们进行自己的民族建构。

文化多元主义的政治形式,在金里卡看来,主要表现出两种状态。一是以文化多元主义的华丽辞藻去阻止群体内部的变化,限制群体与更大世界的接触,捍卫他们所谓的“正统”文化或传统观。这是以文化多元主义装扮起来的文化保守主义。二是以进步为诉求,挑战、排斥和侮辱少数群体,不让他们享受公民的基本权利和公平的资源份额的文化多元主义。这是对现代政治社会影响极大的理念。

无疑,文化多元主义对现代大型复杂国家是具有极大的理论影响力的。多民族、多族群、多群体的国家在处理国家内部的民族、族群与群体关系的时候,确实面对一个究竟是文化多元主义的选择还是文化一元主义的选择的问题。对于现代国家的合法性资源聚集、政治忠诚感的维系来说,真正的文化多元主义的价值应当受到重视。当然,文化多元主义如何可以从政治期待落实在政治现实,还不是一个能够一蹴而就地实现的普遍目标。

五、无政府主义

无政府主义是现代政治诸因素组合具有强烈张力的状态最鲜明的表现。无政府主义绝对主张在国家(政府)与社会(社群、个人)之间,坚决站在社会(社群、个人)的一边,拒斥对国家(政府)存在的任何辩护理由。自然,无政府主义的各个派别对于究竟什么是社会,则有相当不同的解释。集体主义取向的无政府主义重视非国家的集体或个人之间的互助;个人主义取向的无政府主义则抵制一切危害

个人权益的“社会”与国家,认为只存在相互交往的个人。而在自由与权力之间,无政府主义者则坚定地站在自由的一边,拒绝权力存在和发挥作用的任何理由。

无政府主义流派众多。从边界较为明晰的角度看,可以区分为个人主义的无政府主义、集体主义的无政府主义、互助论的无政府主义、共产主义的无政府主义、无政府工团主义,等等。它们之间的差异性之大,有的时候我们简直都很难把他们都叫做一个“主义”。但是,在对待国家(政府)的立场上显示出来的低度一致性,还是可以让我们有理由把它们视为同一种意识形态:那就是国家始终是要消亡的,现代生活中的问题都是由于国家的存在导致的。在具体解释这一核心主张的时候,共产主义的无政府主义与个人主义的无政府主义常常构成我们理解无政府主义的两个端点。前者的建立,与马克思主义关系密切;后者的论证,与古典自由主义联系紧密。

根据澳大利亚学者安德鲁·文森特的分析,作为明确的政治意识形态的无政府主义,出现于19世纪末期。在20世纪,无政府主义仍然具有自己的理论号召力。从其观念的肇因上讲,它与几个因素有关系。其一,从思想渊源上讲,在将无政府主义作为一种非历史的意志自由主义倾向对待的时候,有的人认为它在古希腊作家那里就已经出现了。而且一些无政府主义者将自己的思想源头对接到了中国先秦的道家创始人老子那里。但这种追溯实在是有些遥远了,以至于显得有些不太可靠。其二,从“具有更真实的可信性”来看,无政府主义植根于19世纪的人类学调查。摩尔根的原始社会调查给了无政府主义以巨大的鼓舞,因为他们的调查表明,世界上确实存在群龙无首的原初社会组织形态。无政府主义就此有了人类学意义上的依据。其三,从社会历史渊源上讲,无政府主义与启蒙运动和法国大革命联系在一起。当时出现的社会主义与自由主义思潮的汇流,促成了无政府主义意识形态的出笼。但无政府主义运动则在19世纪80年代到20世纪30年代才登上社会历史舞台。俄国是无政府主义兴盛的一个国家,无政府主义在那里的出现,是针对19世纪后发国家的俄国国家状态,提出对国家功用的质疑的,并由此将无政府主义与整个欧洲现代革命传统对接起来。

无政府主义具有其共同的理论本质,但是,就不同的无政府主义流派来分析其理论结构,它有很不相同的理论特征。按照文森特的分析,个人主义的无政府主义都严肃地信守至高无上的个人信念,肯定个人自由的核心价值;集体主义的无政府主义则对集体化的生产方式非常崇尚,在这种生产方式中分配是按劳动标准决定的;共产主义的无政府主义则赞同共同所有制原则,分配以需求作为前提;互助主义的无政府主义预言国家将消亡,并被互助的经济组织所代替,而个体之间的互助以经济契约的形式构成;无政府工团主义从根本上拒绝所有以国家为导向的政治团体,无论政党、议会还是民主团体,并提倡阶级斗争,鼓吹通过武装

暴力和总罢工来摧毁资本主义,由此生产者团体成为新社会的核心。

在无政府主义关注的理论焦点问题上,各家各派的主张也大相径庭。对于人性问题,所有无政府主义者没有例外地予以重视。但是,一些无政府主义者“把人类看成是独立于社会之外的、在社会之外构建他们自己的生活蓝图”,而另一些则把人类描述成是在社群中发展并通过社群获得自由和个性的。个体与社会构成无政府主义论述人性问题的两个极端。

无政府主义集中精力探讨的主要问题之一是国家的问题,虽然无政府主义对于国家、政府、权威这类他们惯常使用的概念从来没有清晰的界定。一般说来,无政府主义者认为,国家的存在是对自由的全面否定。个人主义的无政府主义尤其注重国家对自由市场和财产权的否定,他们坚决不相信一切形式的合作与集体。他们认为人在本质上是自私的,对于相互交往的个人来说,社会只能被视为方便的标签。集体或社会取向的无政府主义对国家的态度相对比较温和。他们中间的一些人将国家看做是社会发展过程中很野蛮的但即将消逝的阶段。而克鲁泡特金这样的无政府主义者甚至认为国家并不会削弱个体,而是个体赖以发展的、自然的、和谐的和有机的社群。

对于自由和平等这样的现代政治主题,无政府主义者表达了自己的立场。“所有无政府主义者都执著地追求自由的价值。”个人主义的无政府主义追求的自由大致与古典自由主义追求的消极自由相同。而共产主义的无政府主义追求的自由则接近积极自由。后者认为,自由不仅仅是没有压迫,自由与选择目标联系在一起,而且与人的自我发展有关,发展的目标则根植于社群之中。个人主义的无政府主义认为,平等就是每个人拥有对他自己的利益和幸福进行判断和推理的能力,等级制绝对不可以接受。而共产主义的无政府主义认为平等不仅是指政治平等、法律平等和经济平等,平等与真正的积极自由紧密地结合在一起。

无政府主义追求正义的价值,并十分看重这一价值对解决国家困境的意义。他们大致都认为,国家资本主义和以国家为基础的经济管制,是必须加以反对的,因为那是绝对与平等背道而驰的。正义的社会,在个人主义的无政府主义那里,与程序化的安排挂起钩来。在共产主义的无政府主义那里,它则与实质意义的分配正义相联系。在后者看来,由于一切财富都是人类的共同财富,因此,被少数人占据的财富构成正义的绝对阻力。所有的财富为所有人分享就此成为他们最有力的口号。

从某种意义上讲,无政府主义主要是关于理想的政治组织的意识形态。从总体上讲,无政府主义者都认为未来社会是既没有等级也没有强制的自由意志的社会。民族—国家以及支撑这种国家形态的官僚机构、司法制度、警察和军队,都会逐渐淡出历史舞台而最终消亡。即使还有政府,那也是一个没有政治的政府。个

人主义的无政府主义具体主张一种由自由市场中活动的个人代替国家或政府的功能,一种所谓完全自愿的个人主义状态为他们所期待。共产主义的无政府主义主张一种公社的价值与组织。他们想象一种生活在小规模、权力分散的、联盟式的、无等级的公社中。这与古老的村社传统直接联系起来。总之,以和平的或暴力的手段摧毁国家机器,是他们一致的主张。

无政府主义的说辞,抓住了现代社会的某些根本缺陷。尤其是在面对民族—国家这样的巨型社会政治组织的时候,他们看到了它难以克服的弱点。只要现代国家还以这样的模式在运作,无政府主义就不会从我们的意识形态领域中完全退却。这也就是它始终对某些对政府深感失望的人士具有吸引力的原因。

六、女权主义

女权主义,从其意识形态的意图上来讲,可以说是所有现代意识形态流派中最为激进的一个流派。正如文森特在《现代政治意识形态》里指出的,“女权主义是一种深刻的以行动/实践为导向的意识形态和运动,女权主义所提供的这种行动/实践的内在的批判,几乎是独一无二的,因为它质疑的不仅仅是学术标准或政治标准,而且还是对我们社会的特性、我们的思维以及我们个人所持有的根深蒂固的信念的挑战”。从最激进的女权主义要颠覆一切建立在男权基础上的现代话语的角度看,确实,女权主义充满了全面的批判色彩和重构现代的冲动。她们模仿福柯的口吻讲,一切现代话语都是建立在主体与客体、精神与肉体、理性与情绪等二律悖反的基础上的,而这些区别都只具有性别的意义,都是权力的手段,因此都逃不掉被解构的命运。

女权主义的总体目标可以被陈述为几个相互关联的方面:一方面,她们要求获得与男性一样的社会政治地位,女性与男性必须平等,因为女性同男性一样具有自由人的共同本质;另一方面,女权主义对性控制和性从属的社会关系进行了总批判,她们将现代社会的所有政治关系与经济关系视为歧视性的关系;再一方面,女权主义将所有的现代叙事当作是形而上学权威的压迫性的法则,都具有虚构的性质,她们要揭示这种虚构缺乏绝对性和固化的理由。

女权主义的意识形态起源于现代的复杂发展历史过程。首先,这一意识形态与女性直接介入解读“现代”的范围有密切关系。女性一经介入解读现代,就敏锐地发现,“现代”其实是男性控制的社会变迁过程。甚至往历史纵深看,以往一切历史的书写,都是由男性控制的,他们将女性加以排斥并使之边缘化。同时,女性在介入到女权运动之中的时候,就“天生”地具有超越男权控制而书写女权视角的

历史的敏感,这无疑加刷了性别辨认在历史书写中的分量。其次,历史的敏感促使女性去历史渊源中挖掘关于妇女的思想资源,以便将女性的思想资源加以有效的聚集。她们有的将女性问题的历史源头溯及人类社会的原初时期,指出人类意识一产生,女性问题就出现在人类的面前了。她们有的将女性思想的直接源头根植在15世纪早期,将写作《妇女城》的皮桑视为女权主义的创始人,或者将17世纪的贝恩看做是女权主义的开创者。但比较一致的看法是,女权主义真正发源于法国大革命时期。因为在大革命期间,“女权主义的独立宣言”,玛丽·沃尔斯通克拉夫特撰写的《为女权辩护》出版了。女权主义的思想自觉由此形成。再次,她们将女权主义直接与现代的深度变迁联系起来,从而在现代社会运动的过程中寻找到了深厚的支持力量。这方面美国女性政治参与给人们提供了现实动力。自独立战争开始,美国女性就投入到了争取女性权利的斗争中,她们努力争取妇女的公民权与政治权。19世纪美国妇女又积极参加反对奴隶制和争取选举权的运动,并在1920年终于实现了妇女平等地具有选举权的政治目标。最为关键的20世纪60年代,女权运动有了一个飞跃性的发展。有两个事件具有标志性的意义:一是女权主义的理论自觉达到了一个历史高度。比如对女权主义具有理论支撑作用的西蒙娜·波伏娃的经典性作品《第二性》,以及贝蒂·弗里丹的《女性的奥秘》,显示了女权运动并不是女性仅仅基于性别的反抗运动,而是具有自觉价值诉求的意识形态建构。二是女权主义的社会运动风起云涌。女性选举权的普遍法定认可便是女权运动的积极结果之一。女权社会运动与黑人民权运动相呼应,构成当年争取权利的社会运动的一大政治景观。

基于女权主义的多种诉求,它不可能是一种统一的意识形态建构。女权主义的流派众多,内部充满了理论张力。依据它们的理论依托差异、价值诉求区别和针对问题不同,女权主义可以划分为自由主义的女权主义、马克思主义—社会主义的女权主义、激进主义的女权主义三个主要流派,还有所谓黑人女权主义、无政府主义的女权主义、生态女权主义、公民女权主义与母性的女权主义,等等。

自由主义的女权主义被金里卡称为实践上最有效、理论上最合理的女权主义形式。自由主义的女权主义关注的核心问题是女性如何可以享有与男性同样的现代自由、平等、民主与法治的权利。在对性和性别问题进行分析的时候,她们主张妇女不是简单的性的存在,而是人性的存在。女性同男性一样,理性是支持她们合理行为的基础,她们也能够成为公共的、自立的公民角色。同时,自由主义的女权主义注重关于女性公平、平等和权利问题的探讨。她们认为,男性的支配地位与女性的屈从地位,不是女性的存在特性,而是教育与社会控制的结果。专制君主制度将这样的制度歧视与统治的稳定性联系在一起,从而将妇女的社会政治地位长期安顿在从属的位置上。因此,自由主义的女权主义强调男女的社会政治

地位和作用的平等诉求。她们要求打倒贵族政治和男性特权,使得妇女的生命权、自由权、经济独立权、教育权以及从事职业的权利受到尊重。在福利社会中的自由主义女权主义,则对女性社会福利权利高度重视,她们对妇女的薪酬、婚姻、政治参与和公民资格极为看重。这些观点对英美国家的女权运动有一个相当自觉的推动。

马克思主义—社会主义的女权主义是这个流派中值得注意的第二个重要支系。这个支系对于自由主义的女权主义持一种怀疑甚至批判的态度。她们认为旨在保护和加强男权制度的自由主义与资本主义紧密地联系在一起,已经不易察觉地渗透到现代文化的深处,因此,必须对之进行批判。为此,她们遵循空想社会主义以来主要的社会主义—马克思主义的基本思路,强调经济—社会关系对于解决妇女问题的极端重要性。因此,她们对性与性别的女性问题并不是太重视。她们将女性受压迫的社会现状,看做是大男子主义与资本主义的核心关系合谋的结果。并且她们并不认为男性与女性的平等问题是一个真问题,因为平等的诉求本身已经是男性化的话题了。

激进主义的女权主义是挑战性最为强烈的一个女权主义支系。按照文森特的分析,激进主义的女权主义主要是一批精英分子鼓动的。她们的主要理论动力来源于受过高等教育的、中产阶级的优秀美国白种妇女小群体的特殊经验。激进主义的女权主义并不是井然有序的理论建构,与其说她们建立了逻辑严谨的女权主义理论,不如说她们宣誓了一系列主张。她们大多用非历史主义的普遍方法来阐述自己的观点,并且多从生物主义和心理主义的角度来看待问题。她们缺少女性的痛苦体验,因此她们呼吁的女权也主要是一些特殊的女性权利,诸如雌雄是否同体、政治上的女性同性恋关系、母性关怀伦理、强暴问题以及未来家庭的形态,等等。她们对父权制是最为敏感的,认为这种父权制结构是一种维护男人的结构,是妇女受到压迫的根源。妇女受压迫的根源,并不在于法律、经济或社会的原因,而在于男性的心理、思维和语言的深处。“以妇女为中心的分析”是她们极力提倡的思维方式。

现代早期关于女性问题的论述,与男性学者还有相当紧密的关系。比如约翰·斯图尔特·密尔就撰写了影响过女性女权主义者的重要著作《妇女的屈从地位》。但是,愈近当代,女权主义愈来愈成为团结消除女性从属地位的妇女们的旗帜。也许,在男性与女性存在的人类社会,女权主义就此有了它永久存在的理由和吸引人注意的力量。

下
编

现代政治哲学的关键概念

第十一讲

自由

这一讲我们要讲的关键概念是“自由”。从比较公认的角度讲,自由可以说是现代政治哲学的核心话题。现代政治哲学的各个流派,几乎都在阐释自己的自由观。无论是激进主义的政治哲学,还是保守主义的政治哲学,当然自由主义的政治哲学就更是如此,它们都对自由问题进行了阐述。只不过,它们各自对自由的定义和对实现自由的方式的阐述有很大区别,以至于以自由的名义所发出的政治哲学的声音,互相之间形成了抗衡关系。但在这种差异性中,我们确切地获得了一个现代政治哲学的信息:自由,已经成为现代政治哲学最令人赏心悦目、最集中显示“诸神之争”尖锐对立性质的一个政治哲学话题。由于对自由的阐释分歧太大,本讲将不对各家各派的自由陈述进行分别的描述,仅仅对自由问题的主流看法做一归纳。

一、两种自由——积极自由与消极自由

什么是自由?这是一个无法简单回答的问题。从法国著名思想家贡斯当,到当代英国著名思想家伯林,都把自由区分为两种形态,并给予分别的定义。对两种自由的区分,虽然区分是从自由的形态意义出发,但其意图不仅仅是讲自由形态的差异,而主要是对自由的意识形态的内在分歧的划分。

两种自由的划分本身已经为我们所熟悉。一个叫做积极自由,另一个叫做消

极自由。积极自由与消极自由,在自由主义思想史上,当初是由法国著名自由主义思想家贡斯当所做出的划分。不过他认为积极自由是古代自由,消极自由是现代自由。但是“两种自由”成为思想史的著名命题,并成为人们在现代政治哲学的背景下讨论问题的基本思路,则不能归功于贡斯当,而要归功于艾赛亚·伯林。艾赛亚·伯林对于两种自由的类型学划分,可能直接受到贡斯当的启发,但艾赛亚·伯林的划分在现代政治哲学界的传播则更为广泛,这得益于他天才的演讲能力和文字表达功夫。他对于两种自由的清晰划分,尤其切近这种自由划分的时代意义,是贡斯当作出相关划分时所绝对不能及的。在上个世纪五六十年代冷战氛围中,划分这两种自由,并针对两种自由显示出完全不同的国家政治生活状态,是伯林的划分所具有的独特的时代价值。据此,有人说,伯林关于两种自由的划分,实际上是“冷战自由主义”思维的产物,它对于当时社会主义阵营实施的积极自由和资本主义阵营实施的消极自由,表现出了特别明显的价值偏好。因此,两种自由的划分在政治哲学理论上的意义是非常有限的。但不管怎么说,从贡斯当到伯林对两种自由的划分,已经成为现代政治哲学讨论自由的基本思路,故而我们理由从这一思路来切入对这一问题的分析。

所谓积极自由,就是一个人“可以做什么”(Free to Do)的自由;而所谓消极自由,就是“可以免于什么”(Free from)的自由。由于艾赛亚·伯林的阐述,消极自由被认为是显示现代自由主义特质的最重要的自由形态。因为,消极自由强调的是“可以免于什么”的自由,它的几个方面的含义都为现代自由主义所强调。第一,消极自由本身是基于权利底线的自由。简言之,不管你是一个什么样伟大的政权机制,有何崇高的道德理念,在你面前,公民有权利不受你的支配。这完全符合我们一般意义上所讲的自由的含义。我们申述的自由,一般就是与“免于奴役”密切联系在一起的。免于奴役,便是我们消极自由的一个显示指标。在这一点上,消极自由可以说是自由主义权利政治哲学上最鲜明的体现。第二,可以免于什么的自由,是权力本身面对权利的限度。国家有庞大的权力系统,权力的运转需要诸多资源。国家在吸纳资源的能力上面绝对超过任何公民个人及其组织。因此,当公民面对国家的时候,公民的基本权利具有至上性。国家没有绝对正当的理由去侵害公民的权利。公民具有免于国家权力支配的自由。国家不能以公民享有自由权利而要求他们恪尽所谓公民的义务。公民的基本权利,归纳起来就是我们在前面讲到的约翰·洛克所强调的“生命、财产、自由”。国家不能侵犯公民的生命、财产、自由。相应的,公民也就有了免于国家侵害的权利。可以免于什么的自由,意味着公民面对权力的制度天堑。因此,消极自由就必定与法治系统联系在一起。现代法治的基本精神,就是保障权利而限制权力。在这个意义上讲,免于什么的自由,与现代社会的一些基本制度的安排,比如宪政民主制度是联

系在一起的。

公民得享“免于什么”的自由,必须具有社会政治的几个现实前提。第一,要捍卫公民保障自己生命的基本权利,必须要持有不可剥夺的、得到合法保护的、具有合法来源的财产权利。因此,在消极自由的理念中,对于支持人们合法地运用自己的知识、智慧和财富的市场经济体系,哈耶克在政治哲学上作出了最强有力的辩护。因为市场经济的经济形态又必然地是规范经济、法治经济,具有支持公民个人运用知识智慧与财富的强有力的市场空间。而所有的计划经济形态,由于建立在国家刚性计划的基础上,受到主观意志与领导愿望的制约,因此都不足以保障公民们在法治条件下自由地运用自己的知识、智慧和财富。当人们不能够自由地运用自己的知识、智慧和财富的时候,他们就难以获得保障自己财产权利的安全性,并丧失保护自己财产的安全感。这就是计划经济的长期效率远远低于市场经济的深层原因。进一步可以说,当人们没有一笔使自己不受支配而能够自由生活的财产份额的话,那他们就有可能因为生存受到权力的威胁而被迫地放弃某些底线权利。在这个意义上,以价格机制为导向的市场经济自身得到的辩护,就是法治所得到的辩护,也就是自由所得到的辩护。就此而言,人们将所谓市场自由主义与政治自由主义绝对分割开来对待,似乎两者之间没有什么联系的说法,就完全不能成立。

第二,“免于什么”的自由,要求与相应的社会政治秩序相匹配。这种秩序,也许在源头上来自哈耶克所谓的“自生自发秩序”(Spontaneous Order),但是它的实际存在形态则必然地是一种“扩展秩序”(Extended Order)。其实这一秩序就是一种法治秩序。这种秩序有两个相关的结构——在经济形态上它与自由竞争的市场制度扣合在一起;在政治制度上,它与一套宪政民主制度联系在一起。因此,基于保障公民权利的法治,以及对权力加以有效限制的宪政民主制度,就成为公民得以享受“免于什么”的自由的必然要求。只有在宪政民主的制度安排下,权力之间的分权制衡才能使得权力支配受到限制,公民们才有能力以权利制约权力、以社会制约权力。如果缺乏基于宪政民主制度保障的政治秩序,就没有办法限制权力,也就没有办法以权利制约权力、以社会制约权力。如果没有宪政民主的制度安排,也就不可能有公民们享受免于什么的自由。在这种意义上,“免于什么”的消极自由本身,并不是消极等待的产物,而是政治秩序积极建构的结果。与此相反,由于所有的强权专制国家都缺乏限制权力的机制,缺乏起码的长效政治秩序保障机制,而绝对无法使公民得享“免于什么”的自由。

第三,“免于什么”的自由,确实要在一种文化多元的生活状态中才有可能。在文化多元主义的氛围中,公民们不会对自己的那种信仰、那种理念冥顽不化地固守,也不会自负地认为自己的信念和操守无懈可击,更不会以自己自负的信念

和操守作为资本,对其他公民所持的信念与人生的操守进行攻击。在文化多元主义的引导下,“免于什么”的自由就此有了日常生活中公民个人不受他人干涉、支配自己的信仰自由、言论自由、价值抉择自由、传统习俗自由和结社自由的权利。人们不会因为自己的民族、宗教、传统、风俗和习惯,受到他人的歧视和欺侮。在多元的社会中,人们对于彼此的价值选择怀抱一种相互尊重的态度,从而和善理性地共处。同在一个国家中的多民族,可以在非国家基本制度的层面上达成政治认同和文化认同;而在基本制度之外的日常生活中,各自按照惯常的生活习性,自主地处理自己的事务,自由地沿袭传统习俗。

消极自由为现代社会的人们所看重的理由,也就获得了理解——面对强大的国家组织和社会组织的现代状态,人们要想捍卫自己的权利,首先不是要组织起来争取什么样的权利,而是限制住巨无霸一样的国家(政府)与社会组织对人们自由生活的干预。如果说在古典社会人们争取自由是人们得以获得自由的前提,“积极”因此而显得极端重要的话,那么,在现代高度组织起来的复杂国家与精密社会组织面前,人们得享自由,首先依赖于在权利与权力之间保持适度的界限。人们“免于什么”的自由因此而具有首要的价值。在国家乃至社会组织面前,人们对于代行主权的巨无霸绝对是无能为力的,假如一定要以国家组织起来的那种状态生活才能够具有自由生活的条件,这实际上是首先将自己的自由权出让给国家,然后才具有脱开国家控制的“自由”。这实际上就是奴役。现代社会政治中那些曾经使人们激动不已的“解放”,历史最后都告诉我们被解放的人们陷入了奴役的状态之中且不自知。人们常常将“免于什么”的自由理解为既是消极捍卫私人权利,又是拒绝参与公共生活的自由形态。其实这是误解。当人们具有“免于什么”的自由的时候,也就意味着他们自觉到公民与国家的距离,自觉到对权力保持随时的警惕。这是有为的状态,而不是无为的状态。

作为“可以做什么”的积极自由,其含义与消极自由具有极大的差异。积极自由有几个重要的认知标志。第一,它强调我们有权做自己想做的事情,这是一种个人想做自己主人的愿望。按照艾赛亚·伯林在《两种自由概念》里说的,积极自由就是,“我希望我的生活与决定取决于我自己,而不是取决于随便哪种外在的强制力。我希望成为我自己的而不是他人的意志皇帝的工具。我希望我成为一个主体,而不是一个客体;希望被理性、有意识的目的推动,而不是被外在、影响我的原因推动。我希望是个人物,而不希望什么也不是;希望是一个行动者,也就是说决定的而不是被决定的,是自我导向的,而不是如一个事物、一个动物、一个无力起到人的作用的奴隶那样只受外在自然或他人的作用,也就是说,我是能够领会我自己的目标与策略且能够实现它的人”。比方说,在政治哲学中最强势地捍卫的底线原则,就是人民主权原则。按照积极自由的理解,人民主权就主要体现

为人民是有资格革命的。统治者如果不保障人民的权利,使人民受到压榨和强制,人民就有革统治者命的自由。并通过革命,做回自主的自我。按照这种理解,马克思以及马克思主义者都是积极自由的支持者。即使是支持消极自由的自由主义者,尤其是古典自由主义的经典作家,比如约翰·洛克,在他的《政府论》里,他也强调人民具有革命的权利。在这个意义上,自由主义的底线原则不是一般地反对革命。在自由传统里,那种似乎你一强调自由原则,你就要否定革命,这个说法是不一定成立的。但洛克与马克思的区别还是很明显的:前者只是在一般意义上强调革命的功用,它是伴随着权利底线原则加以陈述的;后者则将之作为自由的起点与归宿。假如一个人不知道这种积极自由的价值,他的推导逻辑里,就有一个被人们推动着“做回你自己”的自由。

第二,积极自由既然强调我们都有权利做我们自己,这种愿望一旦与理想政治相联系,便集中体现为我们要过上美好生活的强烈期待心情。实现美好生活的愿望总是形成推动我们积极行动起来的力量。积极自由的主观行动主义色彩是非常强的——借助这种积极行动的自由力量,我们一定可以实现我们确立起的社会政治理想目标。这一目标体现为我们按照社会发展的规律逐渐在主观意志推动的努力下,从我们处处被制约和被约束的必然王国进入我们全面发展的自由王国。这个目标给予人类以巨大的道德力量和热情万丈的豪迈情怀。积极自由总是由此给人们比消极自由更为巨大的鼓舞感。

从必然王国到自由王国这样一个发展趋势,要求我们人类怎么样行动?积极自由观特别强调,我们必须在解释世界之外,努力地改造世界。这就是一种积极行动起来的政治哲学。在一个积极行动的世界里,我们从哪里寻找到积极行动的支持力量呢?人类社会之所以处于积极自由状态,不是单纯基于我们的主观意志,更为关键的是,历史规律促使我们积极行动,从而把自主的积极自由理念与历史客观规律结合起来。我们做自己,不是群魔乱舞地对人生力量的肆意发挥,而是以我们的行动符合了将促使我们做回自己的规律而必然具有的结果。因此,借助理性的力量,我们可以获得解放。在这里,历史决定论与主观意志论天衣无缝地结合在一起。可见,积极自由一定会显示出某种强烈的力量。这种力量,受到道德理想支撑的完美目标的强有力支持。人们坚信,基于对自己运用理性能力的充分信任,我们必定能够将整个世界建设得合乎我们的理性目标,我们完全可以把人类从一个低级发展状态推向一个高级发展状态,从一个简单状态提升到一个复杂状态,从一个落后状态推进到一个先进状态。积极自由理念为我们勾画出了一幅美妙的景象,那就是我们可以在充分发挥人的主观行动能力的前提条件下,达到一种我们最愿意、最企盼、最渴求的理想状态。

以积极自由作为制度安排的基础,确实使得制度与人的关系,具有与消极自

由导出的社会状态完全不同的情形。消极自由引导的制度安排,从政治上来讲,是一种选举民主或者是投票民主。它意图就此限定权力,以免权力随意干涉、限制、强迫甚至支配我们。在经济制度上,它保护人们的财产权利不受侵害,能够自主地运用自己的知识、智慧与财富,使人们免于一个允诺给他们更多财富的政府的随意调遣。而积极自由支撑的制度,在政治上,强调人民群众是创造世界的唯一动力,并给予群众以道德上的极高期许,刺激他们主观力量的发挥。但具体发挥群众的“积极性”“创造性”的前提,则是群众分化为阶级,而阶级划分为先进与落后,先进阶级组成代表自己阶级以及整个人类利益的政党,在政党领袖提供的“科学的”思想指引下,先进阶级就可以实现自己自主确立的宏伟目标,从而保证人们通过积极努力而实现自己主宰自己的前途与命运的神圣期待。

正因为如此,积极自由助长的人们的追求,必然从个人努力想做自己的主人、积极实现自己人生期待的有限目标,扩大为人们群众同心同德、上下齐心地为着“人民群众的共同利益、根本愿望”的完美社会目标而努力。因此,与积极自由相伴随的社会就是一种促使人积极向上的、朝气蓬勃的社会。与积极自由相适应的文化就是具有明确道德目标和未来方向的、主流感十分自觉的文化。这种社会,拒绝消极、阴郁的东西。这种文化,排斥多元主张,张扬真理意味的崇高。社会政治文化被政治性的、当然也就是统治性的主旋律所主导。人们想什么、做什么,不是基于个体的差异性、互动性,而是基于共同性、统一性。这种高度统一的积极行动,在时间向度上不是面向过去,也不是面向现在,而仅仅面向实现我们积极自由的、值得期待的伟大的未来。只有关乎将来的目标才是伟大的、令人感动的、促使人上进的。

自第二次世界大战以来,冷战铁幕将积极自由和消极自由的划分,简单地对应于资本主义阵营与社会主义阵营。人们以为社会主义社会主张的就是积极自由,资本主义社会主张的就是消极自由。这种划分被主流的西方政治哲学界所认可。人们对消极自由礼赞有加,对积极自由则坚决贬斥。其实,在消极自由与积极自由这两种自由面前,这种划分昭示了人类在必然的政治社会中,一种可为与不可为的矛盾处境。在一种愈来愈强大的国家权力结构面前,我们必须以消极自由作为我们得享自由的认知与行动前提。但同时,人类之作为个体,并作为建立在平等基础上的共同体成员,他们确实是可以理性地期待做回自己的。在一种特别地防护侵略性的国家权力对公民个人的侵入的意识支配下,消极自由变得特别令人珍惜。假如在消极自由得到充分尊重,并有制度的完备保障的前提条件下,积极自由也许就不像伯林所设想的那样有害了。中国学术界有人曾经将两种自由的关系结构处理为“以积极的态度争取消极的自由;以消极的态度对待积极自由”。这也许是一种调和性的说法,但不妨作为化解两种自由之间紧张感的一种

权宜之计。

至于当代共和主义张扬的所谓“第三种自由”，即区别于积极自由和不是“免于干涉”而是“免于支配”的自由，在其实质含义上，并不能自恰地证明它与消极自由的清晰边界，因此，还未能被人们公认为新的自由形态。

二、自由的限制

面对自由，现代政治哲学所表现出来的态度，实际上是非常矛盾的。恰如卢梭所说“人生而自由，却无往不在枷锁之中”，也许他只是想诗意地表达人类的悖谬处境，但他确实道出了人类在面对自由问题时的一种基本状态——在天赋人权理念中，人类确实是生而自由的，人们自然希望能够生活在自由的天地里，但是现实的限制之多，使人们实际感受到的是时时处处受到限制。人们在精神结构上、制度安排上、具体生活中，似乎完全无法兑现天赋自由的权利。不论心灵的、意志的自由，还是社会的、政治的自由，离我们的现实生活都好像有遥远的距离。当然，卢梭所说的“自由”，是既包含形上的自由，也包含形下的自由。两种自由都有意欲，就意味着人在心灵上和在现实中都要受到限制。难怪卢梭哀怨自由的人总是处在枷锁之中。

形上自由的诉求，可以说是中西古典政治哲学共同的诉求。在中国，形上自由由道家做出了表述；在西方，形上自由则由古典政治哲学进行了阐述。即使是在现代，政治哲学最初都没有能够将形上自由与形下自由严格区分开来。直到20世纪50年代，西方哲学界还用 freedom 来统揽这两种自由。其实，形上自由与形下自由是有本质区别的。它们各自具有其固定的含义和所针对的领域。

形上自由是一种什么样的自由呢？第一，它是不为物役的自由。我们周遭世界所有的存在，都不能约束我们，因此我们是自由的。这样的自由，对于处在有限物质世界中的人来说，是最具有吸引力的。我们可以脱离所有自然的与人间的束缚，那当然就最值得我们向往。当什么都不能约束我们的时候，人整个地就绝对自由了。第二，形上自由就是“逍遥游”。因为我们不受万物的制约与限制，我们就可以随心所欲，自由作为了。这种逍遥的自由，前提是无视万物的差异，“齐生死”“齐物我”“齐万物”。既然万物的差异都消逝了，那么，外界世间还有什么能约束我们呢？我们岂不是不受任何条件的限制而处于绝对自由的状态了？道家讲“大块假我以形，劳我以生，役我以老，息我以死”，人的生死都与道同体，那还有什么能限制住人的自由？至于世间的什么得失啊，荣华富贵啊，卑贱贫穷啊，也就没有什么能羁绊住人了。庄子的命题“逍遥游”，实在是对于形上自由画龙点睛的说

法。当年胡适先生解读西方自由主义的时候,就曾经误读西方现代“自由”,而用庄子的“逍遥游”来解释西方现代“自由”的意思。其实,“逍遥游”的形上自由与现代政治哲学一般讲的“自由”是绝对不同的。前者强调自由的形上层,是意志自由、随意选择。这样的自由观恰恰是现代自由主义理论所要批判的。在形上自由观中,即使人们在经济上不自由,在政治上也不自由,在文化上还不自由,但在精神世界里是自由的,也就认定人是自由的。这种自由,容易掩盖人们在现实社会中的经济、政治与文化上的奴役状态,而且驱使人们无视现实生活的不自由状态,承受奴役的现状,仅仅向往虚无缥缈的精神自由、心灵自由。

在现代西方政治哲学里,系统表述形上自由理念的政治哲学家,几乎都是德国的政治哲学家。卡尔·波普尔所写的《开放社会及其敌人》,对此进行了清理。他从古希腊敌视开放社会、主张封闭社会的柏拉图的《理想国》一路而下,清理到现代时段敌视开放社会而主张封闭社会的德国思想家黑格尔。黑格尔的哲学以“绝对精神”的辩证运动过程勾画了一个封闭循环的世界。在这样一个世界里,绝对精神通过自身的外化显现为自然界,自然界的存在物从低级向高级发展,从低级动物向高级动物进步,终于出现了人,人在认识自己精神发展的过程中,最后达到对自我的认识,回归绝对精神,人类就此进入到了一种彻底的自由状态。而人类之从低级阶段向高级阶段的发展,乃是受绝对不按照人类主观意志转移的历史规律的支配的。人类在历史规律的作用下,必定要从必然王国向自由王国发展。正是根据黑格尔的这种陈述,波普尔指出,“作为全部当代历史决定论的源泉,黑格尔是赫拉克利特、柏拉图和亚里士多德的直接追随者。黑格尔成就了极其非凡的业绩”。黑格尔以辩证法的方法,却指出了人类发展到普鲁士式的理想社会的“终点”。正是这一结论,凸显出他作为开放社会敌人的思想特质。

黑格尔将柏拉图的封闭社会的理想政治与后来的历史决定论联系了起来。那些思想家们,只要是强调人类历史是被既定的规律推着走的,而不是人类自我选择的结果的,就延续了柏拉图、黑格尔的历史决定论思想,也就必然推崇形上自由,并幻想性地为人类刻画一个最高状态的、绝对自由的境界。在这种政治哲学看来,一个基于历史决定论观点的“乌托邦社会工程”可以将人类带到他们所理想的最高状态。在这里,个人的道德良心不起任何作用。人们的思想与行为都受整体逻辑、本质主张所驱使。但是,历史从来就不可能像黑格尔们所陈述的那样线性地向前向上运动。一个不受任何限制的人类理想状态的出现,必定要受人类理性能力与行为效用的限制。也就是说,人类永远也不可能进入一个基于神化的人性而达到自由或逍遥的境界。这就是形上自由绝对受到现实条件限制的最重要的体现。

现代自由的主流话语,不是形上自由的言说,而是形下自由的阐述,换言之,

就是对我们人类在红尘滚滚的世俗生活当中如何可以获得自由的阐述。只有形下自由,对于我们人类的世俗生活来说,才具有现实性、当下性,才真实得可以期待。为什么?对此的回答,可以从三个疑问出发。第一,我们能够自由发财否?第二,我们能不能绝对抛弃权力限制,使自身随意进行政治活动?第三,我们可不可以完全免除自古典社会以来族群之间基于各自文化传统习俗而造成的宗教冲突和政治冲突,从而使我们的日常生活显得安宁而和谐?回答无疑是否定的。在现实生活中,人类受到资源短缺的限制,而无法达到人人发财的目标;取决于权力的效用,我们也无法彻底免除权力,尤其是国家权力与政府权力的干预;并且由于族群、民族关系的必然存在,我们也难以寻求一个免除文化传统习俗冲突的“清静”世界,我们不得不在各种观念和行动取向的冲突中生活,也就此注定了我们人类生活的世俗性质、经验形态。形上自由仅仅面对的是精神王国。它可以在超验世界里很好地建构起绝对自由的理想王国。但形下自由面对的是世俗生活,面对的是经验世界。它必须建立起具有现世特性的社会政治自由,开拓一个使得人们能够不受权力的随意支配、“自由”地行动的社会空间。

形上自由的政治哲学阐释,在两个方面确实具有吸引力:一是形上自由的言说基本上都具有一个比较严整的思辨理论结构,就此它可以给人一种思维的喜悦感和满足感;二是它所构造的乌托邦给人以政治生活的完美印象,留给人实现终极理想的现实鼓舞。但是,在阐释形上自由方面远远胜于英美国家的德法,人们处理社会政治事务的能力、面对经验生活的能力、维持国家长久发展的能力、民主地凝聚国民的能力,却比英美国家要弱得多。英美国家在形上自由的政治哲学建构方面,要比德法“落后”,但他们以形下自由的妥善安顿,使得自己的国家,既解决了内部的公民国家认同问题,又对外显示出国家强大的力量感。因此,自18世纪建立起民族—国家体系以来,不是英国,就是美国,在世界的范围内显示了最为健全的政治发展状态,以至于对后发的现代化国家产生了普遍的示范作用。

当然,英美—德法政治哲学的差异性,只是一个具有相对意义的区分。英美也有阐释形上自由着力甚勤的思想家,比如那些受到黑格尔影响的思想家,前有布拉德雷,后有查尔斯·泰勒。而德法也有阐释形下自由的重要思想家,比如德国的康德、法国的孟德斯鸠,等等。只是这种相对的区分对于我们认识两种自由导致的社会状态,实在是具有不可小觑的意义。德法两个国家,由于相对于英美来说,处于现代化发展状态较为羸弱的境况,因此总显示出一种将现实社会政治问题哲学化的趋势。这一趋势,将实在的政治逻辑转变为虚幻的哲学想象逻辑。马克思当年就指出过,德国古典哲学不过是法国大革命的哲学产物。人们在现实世界无力以政治经济手段改善实在秩序,就进入哲学世界以思辨的理论想象改造世界。这也是马克思断定“以往的哲学家只是解释世界,问题在于改变世界”的现

实理由。英美国家的哲学理论,就像清澈透明的一泓泉水,没有言外意象,难给你思辨的喜悦。晚近流行于欧美的分析哲学,无外乎就是把数学的思维带进哲学世界,建构人工语言,分析日常语言,分析现象世界,构造解释模式。对于他们试图说明的问题人们一下子就明白了。美国的国家哲学实用主义,就更是直指功利结果,认为如果一个行动具有效用,行动的目的就达到了。它不从一个思维原点出发,不建构一套思辨世界和现实世界的对应结构,也不刻画一个和我们思辨的最终追求相适应的人类社会的理想境界。它试图解释和解决的就是当下生活的政治安顿问题。形上自由,确实在刻画世界整体状况的认识论意义上,要远远胜于形下自由给人的理论建构满足感。但形上自由的理论无法处理现实政治生活的有效秩序问题,这就将它限制在形上学的有限范围内了。一旦突破这种限制,形上自由就会造成现实社会政治秩序的紊乱。

形下自由只强调世俗生活之中的自由问题。这可以从几个方面加以刻画。第一,在现实中生活的人们,首先要有延续自己生命,不受他人伤害的权利。一个人是否自由,不在于他是否能够在—个想象的世界里神游,讽刺性地处于—个生命缺乏保障但精神上不受限制的状态,而在于他能够怡然自得地延续自己的性命,绝对免除权势人物对他生命的任何威胁,同时,也无须将自己的生命拿来作为赢得虚幻的、未来的自由的前提。在形上自由的视野里看似鄙俗的活命哲学,在形下自由的视界中,却是得到人们极为重视的自由形态。生命权,是一切现实权利的天然屏障。一个人具有免除他人威胁、利诱的保障生命权利的无须辩护的理由,这是形下自由的最为重要的底线原则。第二,我们要想顺当地享受世俗生活,就一定要有财产保障。财产从哪里来?不从政治统治者的恩赐来,也不期待从天上掉下来,而只能从我们自由地运用自己的知识、智慧和财富中来。因此,我们怎么生产,我们如何制定规则,我们怎样进入市场,我们怎么获得利润,我们怎么获得足以保障自己生存发展的那部分财产份额,财富的分配如何保证公平,人类在追求财富的时候如何可以免于政治权力的支配,如此等等关乎经济自由的问题就成为人们高度关注的焦点。这些问题,就是一个形下自由试图解决的经济自由问题。第三,我们是自由的,还因为我们在现实的政治生活中,不受统治者或外部力量的控制,我们具有足以自主的政治制度保证。因为如此,在政治制度化的建构里,我们获得—种高度的安全感。我们在公共政治生活中,具有想什么、说什么、做什么的合法自由权利。我们为自己的利益不受侵害而组织起来,制定相关法律,组织相应机构,建立有效规则,以使我们在观念领域与行动领域都处于—个可望可及的自由状态。这些就是为形下自由观所极端重视的信仰、言论、集会、结社、游行、示威等政治自由权利。

在形下自由的情形中,人们关注的当然就不是我们可以有什么作为的自由,

那种“可以做什么”的积极自由属于个体在公共制度之外自由选择的问题。人们努力维护的是,权利在“我”这儿,那些随时试图限制权利、做大权力的人物“不能够对我做什么”。这就使我们得特别强调,社会政治生活的主题,不是一个伟大的领袖人物带领我们去实现如何如何伟大的目标,而是我们把这些领袖人物限制起来,让我们能够安宁地生活。所以,现实权利就成了形下自由最重要的主题。当我们把权力约束起来,权势者不能支配我们的时候,我们就是自由的;当我们不能远离权力支配,而必须受种种领袖人物的高尚理念驱使的时候,我们就是不自由的。形下自由的主张与我们实际生活的自由状态是直接联系在一起的,它面对生活世界,它构造的是生活政治,而不是由形上自由构造的解放政治。形上自由的主题是什么?就是我们中国人长期津津乐道的“解放”。它以 Liberation 作为其对应的西文描述,但当中让人体会到的形上自由(Freedom)之意占有更多的分量。我们在政治口语中常说的“解放前”(Before Liberation)、“解放后”(After Liberation)就蕴涵着形上自由的理念前提。形下自由强调的是社会政治自由(Political Liberty\Economic Liberty)。它不伸张那种挣脱一切约束的解放感,它对形上自由保持警惕。要注意 Freedom 与 Liberty 之间的重大差异。在上个世纪 50 年代的时候,西方政治哲学界都还没有严格区分二者的界限,以为 Liberty 和 Freedom 实际上是一回事。而两者的界限其实是非常严格的。那就是前者指向的是现实社会政治生活中的自由,后者指向的是脱离约束的自由状态;前者不能脱离社会政治制度的安排来谈论,后者完全可以忽略现实生活条件的限制来申述。但无论是前者还是后者,都受到社会状态与理性程度的限制,这是自由绝对无法逾越的界限。

三、诸自由的相关结构——观念自由与行动自由

自由的复杂结构,我们通过形上自由与形下自由的类型化的比较分析,可以知晓其一个方面的含义。而从自由的构成要素来讲,自由的复杂结构就更是一个需要进一步分析的问题。如果说形上自由主要是指逍遥自在的状态,因此含义比较清楚明了的话,那么自由构成要素的复杂性就主要体现为形下自由的诸要素上面,这也就是现代西方主流政治哲学中的所阐述的自由构成要素。

形下自由包含的构成要素自然是相当多的。从类型上来讲,人们将这些复杂的构成内容区分为两个基本类型——观念形态的自由与行动形态的自由。这两个类型的自由其实在积极自由或形上自由中也有相应的表述:前者强调自由既是想要做什么的强烈愿望,又是在实际的政治生活中积极行动起来的自由;后者强

调自由既是精神上的逍遥自在,又是生活中放下一切的超然洒脱。但现代主流政治哲学所阐发的消极自由或形下自由,则认为观念自由实际上显示为现实生活中的精神生活的自由,行动自由显示为群体生活中个体行为的权利自由。

观念自由包含多项内容。其主要的义项是:第一,信仰是否自由;第二,思想是否自由;第三,表达观念的言论是否自由,或者表达是否自由。在现代社会里,观念形态的自由被安顿在我们实际的社会政治生活之中,而不只是个人在书斋里肆意幻想所赢得的思想自由、精神自由。那样的自由显然是思想者臆想出来的,当他实际参与公共生活或者影响公共生活时便毫无作用。现代政治哲学阐发的这样一种观念自由,是我们在多种族、多民族的政治生活中,在复杂制度安排的情况下,在现代政治基本价值支配之下,享有的观念形态的自由权利。它使我们在大型复杂国家中,可以自由地进行观念运思,既不受权势者的观念、信仰、价值、文化取向的制约,也不受国家提倡的国家意识形态或者执掌国家权力的政党提倡的某种政党意识形态的支配。在这个意义上,面对观念的自由,“国家的中立性”就受到特别强调。所谓国家的中立性,就是指国家作为一个政治行为主体,在面对人们的观念生活的时候,不能够用国家掌控的一套权力体制,推行或者灌输某种具有特殊偏好的国家意识形态、政党意识形态。国家对于所有的族群和所有文化体系的基本价值、基本信仰都予以尊重。国家保证不将某种宗教信仰、某种文化传统、某一基本价值作为共同体成员必须信仰的东西加以推行。不论是在公共权力体系中还是在社会组织中,抑或是在学校中,国家都保持一种价值中立,既对各种宗教信仰与文化一致尊重,也禁止这些宗教、文化与价值直接制约国家、社会组织与学校的常规活动。

国家中立,意味着基本价值、基本信念,仅仅限定在政治层面的公共约定上面。所谓基本价值、基本信念,就是一个政治共同体最基础、最核心、因此难以动摇的底线价值与信念。比如在一个国家中,我是中国人,我的骨子里流着儒家的血;你是伊斯兰人,你的骨子里流着伊斯兰教的血;他是基督教中人,他遵循的要么就是天主教传统要么就是新教传统。但作为一个公民,必须要遵守的是国家法律。你不能去寻求一个国家直接、全面支持你的宗教和价值信念的政治局面。诸如自由、平等、民主、法治这样的基本信念、基本价值、基本制度、基本秩序,不论是哪个族群、哪个宗教、哪个文化体系都不能挑战,就是国家也都不能够动摇。国家绝对不能以整套权力体系,去提倡或者去推销某种宗教和价值。我们知道,在美国这样的国家,哪怕是基督教会开办的国民教育学校,也不能够在课堂上公然宣传基督教教义,也不能强行进行祷告等宗教仪式。

国家的中立是现代观念层面自由的一个必要前提。这在古典的社会政治生活之中是不可想象的。为什么?因为在古典社会政治生活中,政教合一的关系使

国家必须表明“意识形态”的主张或偏好。对于西方来说,政教合一之作为政治与宗教的统一,世俗权力直接受制于宗教权力,国家权力臣服于教会权力,国家必须维持教会主张的绝对权威性;对中国来说,政教合一之作为政治与教化的合一,国家总是明确地提倡一些有利于国家统治的道德教化戒条,人们必须谨言慎行这些道德教条,否则就会受到处罚。可见,无论是政治与宗教的合一,还是政治与教化的合一,反正要强调的都是人们的观念与行为必须与国家权力体系所提倡的主流意识形态合拍。

在现代社会中,一个公民可以有自己的宗教信仰,也可以有自己的独特价值理念、文化偏好、民族习俗,但你不能将之加予别人,尤其不能诉诸国家权力将之强行加予别人。像马克斯·韦伯所阐述的那样,“理性祛除巫魅”。一切神圣的信仰,要么遁入你的私人生活,要么退隐到公共生活的幕后。就公共世界来讲,它是一个具有确定性的现实世界,不是一个神启的世界,因此,个体的宗教信仰、价值观念与文化偏好,绝对不能以神圣的名义上升到制约所有公民的基本信仰、基本价值的位置。在政教合一的社会结构被打破以后,人们的信仰自由、思想自由、言论自由,就是国家的宪政民主制度安排或者法治安排所给出、所保证的一种精神生活状态。所谓“法治之下的自由”,强调的就是人们守持法律的前提条件下不受他人和国家随意支配的自由。这里有一个前提条件值得注意。一是公民享受这种自由,必须具有良法的支持。良法是公民内心认可的律法,因此他们乐于遵守这些律法。法律因此可主治,而不需要强势的统治者来维系道德—政治秩序。二是人们的自由不是形上意义的自由,而是现实社会政治生活中的自由。这种自由不是神秘的东西,而是现实直观感受得到的政治经济文化权利。三是人们的宗教信仰自由、文化信念与价值信念的维持,只能依托于软性的价值偏好一致性,而不能诉诸强制的力量,否则就侵害了他人的自由,国家法律就不能不予以干预。比如,宗教领袖要强行建立邪教组织行不行?不行!邪教组织试图在国家法律之外建立宗教的教规行不行?不行!美国的人民圣殿教、日本的奥姆真理教,由于它们通过宗教组织而渗透到社会政治生活,以宗教的理由来对人类进行改造,甚至犯了灭绝人类的罪行,它们就违背了现代社会宗教信仰自由的法治底线的基本要求,国家就有理由对之加以禁止。美国人民圣殿教的教主,强行要求教徒到南美森林自杀,奥姆真理教在东京地铁释放毒气杀人,都不属于宗教信仰自由的范围,都属于国家必须依法予以惩罚或加以禁止的非法活动。

现代社会的观念自由,只要是在法治范围内的,都没有任何例外地受到国家的保护,就此人们具有免于腹诽罪的自由。腹诽罪就是以思想定罪。所谓腹诽,就是以思想动机确定一个人是否犯罪的方式。这种罪行,无须明确的犯罪证据,完全依据确定是否犯罪的统治者的主观意志来认定。在中国古典社会里,腹诽罪

就是以思想来定罪而彻底将人们的思想自由加以扼杀的方式。在现代自由的理念中,国家保护言论自由,防止因言获罪现象的发生。不管国家还是社会组织、公民个人,都不能将公民的某些言论命名为“反动思想”,并对其加以政治清算。“文革”时期,断言一个人思想反动,将这个人视为反革命,导致其就此丧失了正常的社会政治生活的权利。这种教训必须记取。观念形态的自由,强调的是人们精神生活在合法合理条件下的一种自由的状态。

思想自由不受约束,表达自由也同样如此。表达自由有一个预设性前提,即人们作为单个的表达主体,都是一个理性的行为主体。这样的理性行为主体,他明白自己言论的道德界限与法律责任。他不会因为追求一时的快意,不顾道德界限与法律责任进行非法煽动或犯罪教唆。因此,在现代政治制度的安排中,我们不能以一个人的言论来对他进行定罪。个人的言论没有故意伤害他人,没有煽动颠覆并实际组织颠覆国家的活动,没有鼓噪破坏法律秩序并付诸实质行动,哪怕就是言说者在言论自由范围内鼓吹人们造反,鼓励人们起来进行革命,向传统的伦理道德教条宣战,这类言论和表达自由都必须得到国家法律的可靠保障。对于免除了“因言获罪”“以言治罪”的现代国家来说,我们不能以某人的言论对某种意识形态教条不尊重来对他进行问罪,也不能以某个人对某个政治领袖人物不敬重来对他的言论加以惩罚,更不能因为某个人的探索性、理论性、冲击性言论对其加以政治处理。在今天的美国,大家痛骂小布什总统的政策,是人们的政治权利。人们攻击美国的国家意识形态言辞非常激烈,这也是显示人民主权的方式。这样的言论自由,对公民来讲,是不受政治人物、权势组织和非法治安安排的剥夺的。英国伦敦的海德公园设有一个自由演讲的区域,人们可以在那里申述这个社会的恶劣,讨伐世界的不公平,甚至呼吁大家起来进行社会主义革命。但言论主体仅仅对言论自身承担责任,而不对言论的社会后果承担责任。因为听众也是理性主体。言说者只承担表达责任,对言说者的听从或拒斥,行为者必须负有行动责任。像这样的观念、这样的生活状态,使人类真正有条件进入一种自由得到保障的精神创新的状态。有些国家为什么被人们称为创新型国家,获得诺贝尔奖的人那么多,表述创新性的人文社会科学理念的人层出不穷?就是因为言论自由得到了充分的保障。人们可以自由想象,自由言说,创造力自然就得到了保护,创新性自然就得到了发挥。有些国家为什么在创新上落后于人?因为这些国家的成员处于一个言论的政治紧张的环境中,他们还没有开始想一个问题,就对这个问题本身是不是合乎政治要求、道德选择上对不对的问题高度紧张,他们自己就做了自己的思想警察。当自己大脑里的思想警察与国家警察系统勾连起来时,他们就缺乏支持创新的想象力了,自然也就没有了创造力。

行动层面的自由更直接地体现了现代社会政治自由的精神。行动自由包含

一些什么义项?大致包含结社、示威、游行、选举、迁徙等方面,指涉政治领域、经济领域与文化领域的诸自由形态,关系到结社、示威、游行、选举等政治自由,自主地支配自己的财富、进行平等交易等经济自由及各族群争取获得多元承诺的文化自由,等等。这样一些自由形态,代表了保护公民权利必须具备的、基本的行动自由。就政治自由而言,我们国家宪法中缺失的迁徙自由,就是一种重要的行动形态的自由。迁徙这样一种制度安排,使得公民可以在整个民族—国家范围内自由流动。公民们在行动形态上的迁徙自由,意味着不追究你出生在什么地方,也不论你选择一个什么样的居住地,有什么样的居住条件,要向什么地方迁徙,只要你具有公民权,国家和地方政府就不能随便干预你的行动自由。这是公民个人形态的自由。就经济自由来讲,公民在国家法律制度安排之下,自由谋取财富,合法地用他的精力、体力、智力、财力、智慧谋求发财,国家也不能够随意干涉,相反必须尽力保护公民的这种自由。拿文化自由分析,属于不同族群或民族的公民,有权利争取自己族群或民族的政治权利、经济权利、社会权利,争取自己族群或民族的文化、传统、习俗受到政治共同体尊重的权利。国家必须保护组成国家的各个族群与民族的文化行为权利,而不得侵害各个族群或民族的文化自由。

现代自由观特别强调,无论是观念形态的自由,还是行动形态的自由,诸自由不是为集群而设的,也不是为集体建立的,更不是为国家构造的,现代自由的行为主体是公民个体。在这样的观念里,现代自由确实是有一个人主义的基本预设的。尤其是行动形态的自由,它处理的主要是个体之间的关系以及个体与国家间的关系。它强调公民在相互行动之间的一种健全关系结构,指引他们如何处理个体间的利益关系,如何划分清楚个体间的权利边界,如何寻求自己利益的最大化而不侵害别人的利益。现代社会的基本行动自由理念,特别强调公民们可以按照业缘、地缘、趣缘或者其他机缘巧合的因素,甚至按照简单的利欲关系,来组成保护自己利益的公民组织,使公民们能够显示自己的权利建构能力,以社会组织来制约国家,保护自己。这就是现代政治制度安排中受到重视的以权利制约权力、以社会制约权力的公民行动能力。如果一个国家的公民不能够按照业缘、地缘、趣缘、意欲等巧合的因素,自由地建立起属于“自己的”、自主的公民社会组织,就表明这个国家的公民还没有组织起来以权利制约权力,也就表明这个国家的公民还是不自由的。

就此而言,结社自由对于公民是非常重要的权利。在现代宪政民主国家中,结社成为公民们对抗国家、控制国家的最重要的组织结构。一个国家的公民组织欠发达,公民在对抗国家权力结构的时候就会感觉到很脆弱。相应的,公民的政治参与积极性就会降低,政治参与的效能也跟着降低,公民们就更不愿意参与,如此形成一个政治恶性循环。于是,国家与社会,公民与国家,就处于一个你进我

退,甚至你死我活的对峙性状态。从结果上讲,这一般就会造成一个国家“吃掉”社会、国家支配公民个人的“通吃性”状态,国家变成了一个名副其实的“巨无霸”,国家也就爱干吗干吗,处于一个难以控制的局面。

在现代民族—国家中,广泛的、具有深度的公民结社,使得公民具有政治力量感,能够制约国家权力的运作,国家绝对不能想干吗就干吗,国家行为一定要征求社会的同意、公民的同意。这就是西方政治学家们总结民权政治运作情形时所强调的“经由同意的统治”(Government by Consent)的现代政治的基本精神。与结社自由相联系的公民自由权是选举投票权利。这种联系是从选举投票的权利是公民基本权利之一上面体现出来的。公民自由选举投票可以有两种对应的态度与行动选择:一是作为公民对于政治共同体的权力操控者进行选择的权利,公民选择投票以表达自己的选择结果;二是作为公民对国家权势人物保持距离的一种方式,公民拒绝去投票,以表示自己对于政治人物的距离,也使得权势人物获得的支持率不会太高。前者关系到政治参与的问题,后者关系到政治冷漠的问题。两者都需要适度地体现在我们的政治生活中。因为太狂热的政治参与,对于政治生活的规范化并不见得就是好事。一个有100%投票率的国家,选举本身就是虚伪的。因为具有政治自由权利的众多公民,不可能构成一个整全的政治行动。公民中间有绝对乐意参与的部分,也有不积极的、勉强参与的部分,当然也就有明确拒绝参与的部分。如果不是政治强制,公民的多种选择就会自然地表现出来。政治科学家的统计表明,一个真正尊重公民选择权利的国家,有50%的选民参加投票就属于正常,有60%的选民投票就算是有较高的投票率,如果有70%的选民参加投票,就是有超高的投票率了。所以,在美国这样的现代政治高度发达的国家,投票率一般维持在50%左右,倒是萨达姆统治时期的伊拉克投票率最高,达到100%。而两者的政治结构,以及公民的权利处境则可以说是天壤之别。公民具有自己的自由选择权利的时候,他有投票的自由,也有不投票的自由。这样公民才有权利感,并从其权利感导出责任感。公民对于选举本身的拒斥,就能对当权者形成权力来源上的“先天性”的压力。如果公民觉得权力根本就是一种恶魔,拒绝对试图操控权力的人士投出赞成或是反对的一票,就是公民对政治的明确态度的表现。因此,拒绝投票并不一定是足以让人忧心如焚的政治问题。在美国,当选总统的得票率一般都在选民总数的26%左右,参加投票的人一般不超过选民总数的55%,但这并不表明美国公民就处于政治消极的状态。相反,就世界范围来看,美国公民参与政治生活是最为积极的那一类国家。只不过,在美国,公民参与政治生活,既可以在国家政治生活领域,也可以在社会生活领域。倒是萨达姆统治时期的伊拉克,既有100%的投票率,又没有反对票,这种政治状态才是令人畏惧的。

示威、游行自由的重要性同样不可小觑。公民的游行、示威,作为公民行动形态的自由,是他们对于自己的利益与愿望不能在约定的限度内实现而进行的非常规的行动表达,是现代国家肯定公民非暴力反抗的一种有效形式。示威、游行既是公民向政府进行的抗议,也是引起社会关注他们诉求的重要方式,还是他们表达政治态度的合法途径。因此,不能够将示威、游行作为政治动荡、政治造反对待。公民们在政治范围里,能不能够依照自己的权利诉求,对自己的政治利益、经济利益或者其他个人利益、组织利益受到侵害进行抗议性的表达,是一个国家的政治形态有没有舒张机制的一种实际表现,也是现代国家区别于古代国家的一个重大标志。在这个意义上,一个国家的公民是自由还是不自由,公民能不能示威、游行是一个象征符号。一个国家的公民在政治行动形态上,是否有足够的理性,也可以从示威、游行上加以观察。如果一个国家绝对拒绝给公民提供理性表达自己的政治意见的平台,并禁止公民和平、理性地显示自己的政治力量,不让公民进行示威、游行,那么我们就可以说这个国家既是在非理性地累积公民的政治不满,又是在以国家权力压制公民的政治表达自由,更是在政治压制中求取政治稳定。假如一个国家的公民其政治紧张感长期得不到舒缓,一旦出现了导致公民普遍不满和愤怒的事件,那这个国家就面临着盲从性的普遍混乱,甚至导致国家的解体。经济—政治上后发展的国家普遍会遭遇这样的情景。需要指出的是,公民的政治理性与政治行动的试错是联系在一起的。我们不能期望等公民素质提高到一个令人满意的程度再放开政治行动的高度戒备之心,以为公民们自然就有了理性的行为能力。恰恰相反,在政治形态上自由长期匮乏的话,公民行动的理性性质其实是最为低下的。假如不是长期的公民试错与政治理性相应的增长,公民就难以具备理性的政治行动能力,偶然出现的发泄机会,很快就会传递给整个社会,而平常遵纪守法的公民会迅速变成暴民。在此,我们就可以理解为什么一些经济—政治后发展国家肢体政治特别发达了。

在现代的自由制度的安排当中,观念形态的自由和行动形态的自由遵循的几个原则有必要加以特别的强调。第一,诸自由不可分割。我们不能说,各个国家的国情不同,因此这个国家可以将信仰自由放在第一位,那个国家可以将结社自由放在第一位,并且将诸自由的先后次序进行人为的安排,或者为了达到某一种目的,目前必须牺牲某一种自由,以优先享受另一种自由。必须强调的是,为了某种目的牺牲一种自由,也就会为了另一种目的,牺牲另外的自由,最后必定牺牲所有的自由。诸自由不可分割的原则,给我们提出了一个关乎自由的前景问题的最严厉的告诫。无论哪一种自由都是紧密联系的,不能有先后之分;而且,无论哪一种自由都是有存在价值的,不能可有可无。对自由的先后之分和有无之论,都是对自由状态的伤害。

第二,观念形态和行动形态的自由是相互匹配的。两者的匹配,意味着自由必须有一个制度化的保障体系。现代的观念自由和行动自由,不是来源于某个领袖人物的价值主张,也不是来源于某个政党的偏好性选择。政治精英人物老是倾向于认为,民众所享有的某种自由状态,是一个居于高层的政治精英人物赐予的。这是非制度化社会一种普遍的政治思维,但它实在是属于古代社会的政治习性。对于今天的大型复杂社会来说,只有制度化的导向才是以保证社会政治秩序。就是再伟大的政治领袖人物,也无法保证一个政治共同体成员之间享受自由的状态。而且,即便一个政治领袖人物愿意给予它的臣民们以社会政治自由,也会因为政治领袖的心理变化,自由随时随地被他褫夺。

第三,自由具有绝对性,限制自由的制度安排仅仅具有相对性。换言之,限制自由仅仅是因为限制的手段有利于保证自由。自由的绝对性源于它的自足价值特性。这种自足性,表现在自由是原生性价值,而其他任何价值都是派生性价值。对于一个国家的公民来讲,犹如罗尔斯所说,公民有向国家提出批评意见、向国家提出自己的诉求、向社会表达自己的不满的不受限制的自由。只有在自由的基础上建立起来的社会政治体制,才具有共同体成员认同的扎实政治基础。一个将自由放置到派生价值的位置,而将派生性价值(如权力、利益,等等)视为原生性价值的国家,不可能解决好社会政治基本制度的安排问题。对此,我们从马克思所强调的国家应当是“自由人的共同体”上可以获得很好的理解。

为了保证国家成为“自由人的共同体”,国家的制度化建设需要从三个层面对自由进行保障。首先,以现代宪法为保障公民自由权利的法律前提。宪法对于现代政治操作具有的特殊意义,就在于它是一切规范的政治活动的系统而全面的保证。现代宪法不能是文献性宪法,而必须是实质性宪法,即宪法必须是实际政治运作的指导性法律。宪法不能是仅仅具有实质性正义的宪法,而必须是具有程序性正义的宪法。因此,宪法必须是具备四个基本的宪政主义元素的宪法,而不能是道德意义上的宪法,它必须全面保证人民主权。现代宪法的四大要素是人权、财产权、分权制衡、法治。只有具备了这四个要素的宪法,才具有从宪法到宪政的落实通路。假如这四个要素还不完全具备的话,宪法就必须先进行“补课”,才可以具备保障公民自由权利的法律特性。

其次,宪政民主的建构构成保障公民自由的制度基础。宪政民主建构不同于直接民主建构,它不强调人民群众的直接当家做主,而是从公民基本的政治处境出发,强调人民主权。从具体制度安排来讲,就政道民主与治道民主比较而言,宪政民主更为重视政道民主。政道民主解决权力来源的问题,将有效限制权力作为民主的根本问题来对待;而治道民主强调的是权力运用的民主,是第二层次的民主、执行性民主、基层性民主。我们绝对不能用治道民主来代替政道民主,当然也

不能以政道民主掩盖治道民主。两者具有的重要差别与实施的不可替代,是我们必须关注的极端重要的民主问题。我们中国人最近数年习惯用治道民主来分析村民自治。乐观主义者甚至认为村民自治展现了中国现代民主的希望之光。无疑,村民自治是一种实实在在的治道民主形式,但从政道的角度看,村民自治根本就不能叫做民主。因为从后一视角看,村民自治根本就没有涉及国家权力的民主性安排,而只是农村底层人士对自己所操作事务的自我决定。政道民主与治道民主也具有低度的一致性。这两种民主产生领导人的方式都可以是通过选举,两者都具有民主的外观形式,但这两种民主形式对于一个国家现代民主建构具有的意义是完全不同的。现代民主的真正精髓是对人民主权的捍卫,它强调人民对国家权力的有效限制。人民是否能够有效控制国家,限制国家最高权力体系,是真民主与伪民主的一个试金石。一个民主的国家,国家层面的宪政安排是保证真实民主的前提。所有的治道民主只有在政道民主具备的条件下,才具有民主的实际价值。仅仅停留在治道民主水平上,就徒有民主的形式外观,仅仅从心理期待上满足民众渴求民主的底层愿望和表述喜悦。在这个意义上讲,毫无疑问,宪政民主的制度安排,是保证公民自由最根本的制度保障。对此,我们是不能掉以轻心的。

再次,宪政民主必须建构起以公域与私域划分为前提的不同生活模式。围绕私人生活领域的诸要求,比如私人产权、私人趣味、个人隐私、家庭生活等方面,建立起保护性的法治体系,坚决拒斥公权对私人生活的随意干预。同时,围绕处理政治共同体或联合体共同事务的核心,建立起保护公共权力公共使用的法治系统,既保证国家的宪政秩序,又保证政府的高效运转,更保证公权在改善社会福利方面的提升作用。从而使公共领域不至于私有化,而私人领域不至于隐秘化。公共领域与私人领域的健康互动,是一个宪政民主国家政治生活的基本状态。

四、自由不是什么

理解何谓自由,依赖于我们在两个方面的准确领会,一方面是“自由是什么”,另一方面是“自由不是什么”。从而,我们解释自由,一方面要在理论上做出关于自由边界的明确划分,另一方面则要对以往我们关于自由的严重误解做出有效的澄清。

“自由是什么”的解释,与“自由不是什么”的解释,构成一个相互性的解释。这里有几个层面的含义需要加以特别的强调。首先,我们从理论上划分自由是什么和不是什么的边界的时候,对于这样的理论边界不能掉以轻心。为什么?因为我们对自由的理论边界掉以轻心,就会导致我们在政治的实际行动方面遭遇由于

对自由的边界模糊而带来的一种自由的混乱。我们可能为了免于现代巨无霸式的国家强制,误将积极自由当作消极自由。这种混乱,使我们看不清楚在现代国家这个可以自我复制并有自己生命力的“空前”政治结构面前,消极自由为什么变得如此重要。人们往往表明自己重视积极自由,大多都是因为不明白现代国家与传统政治组织的结构性差异。同时,现代自由不是指形上自由,而是指形下自由。因此,它不是指个人的、单纯的精神自由,而是指世俗经济—政治生活的自由;不是指个人随意、散漫的自由,而是指组织化生活的秩序自由,它强调自由秩序。

其次,现代自由乃是一种“法治之下的自由”,因此,它不是一种我们通过实现一个理想目标的建构理性式的行动而实现的逍遥式自由。人们向完美目标逼近的建构理性所驱使的人们积极进行的政治行动,是一种不解决任何社会政治实际问题的革命行动。革命并不能够实现我们预期的积极自由,有时候恰恰相反。当我们面对庞大国家的时候,我们愈是想积极有为,也许就愈是陷入被奴役的境地。我们能够实现的自由,就是在现实的生活中可以获得的政治权利的自由、经济权利的自由、文化权利的自由、教育权利的自由、行动权利的自由。自由在某种意义上讲,对于我们中国这个诗性的民族来说,可能是非常庸俗的东西。实现自由,不过是建立一套良性的法治体系,使我们可以法治之下“自由自在”地生活而已。

再次,现代自由绝对不是指个人在国家政治生活里想干吗就干吗。这是散漫、吊儿郎当的自由。我们中国人以前似乎都有这样严重的理论误解:自由是不受物质条件制约,随心所欲,物为我欲。这种“自由”观念,长期以来被接触西方自由理论的人们,不论是政治理论家还是政治人物都认为是对“自由”一词的全部解释。当年毛泽东批评自由主义,写出《反对自由主义》这样的著作,就是一个中国人了解自由主义最典型的思路。在他的视野里,自由主义不服从组织纪律,就是个人将自己置于组织之上,就是随心所欲、自由散漫。其实,这是一种误解。现代自由主义特别强调个人在规则之下活动的基本原则,特别强调自由秩序。这种秩序,既来自所谓自生自发的社会生活逐渐显现的秩序,也来自“零星社会过程”慢慢凸显的人为社会秩序。自由绝对不会滋生出一种自由散漫的习性。当人们不能将自己有效地约束在组织纪律的状态中,而试图逍遥自在地享受自由,其实就陷入了积极自由的窠臼,也就无法在现实社会政治生活中实现真实可靠的自由。自由以“社会”和“理性”为前提。没有社会的存在,自由就变成了个人的毫无意义的狂想;没有理性的存在,自由就变成了茫无头绪的胡冲乱撞。而这种“自由”,在理论上不能自圆其说,在实践上绝无可能。

我们通过对自由界限的理论划分,借助对现代自由理念的接受,促使我们接受现代政治信念、现代政治实践方式,这是一个对现代政治的理性接受状态。以这种理性接受为前提,我们就能够开辟出一个现代政治制度实践的良性政治空间结构。

第十二讲

人权

“人权”(Human Rights)和“自由”是紧密联系在一起的。这种联系,既是历史意义上的,又是理念意义上的。从理念上讲,自由可以作为一种天赋人权看待。虽然自由和人权两者之间有重大的区别——自由谈的是人们在政治状态下生存发展的社会处境,而人权谈的是在社会政治结构中人们的基本权利以及这些权利如何可以得到捍卫。所以,谈到权利的时候,是在权利与权力的对应结构中展开的;谈到自由的时候,则是在自由与奴役之间进行论说的。——但二者之间的紧密联系是毋庸置疑的:在一种正常的政治情形中,现实的自由状态实际上就是权利得到保障的表现。关于自由的哲学,在实际生活中就是关于权利的哲学。所以,谈人权问题就是基于自由的预设前提。在实际的社会生活中,自由被落实为一套保护人的诸权利的政治制度结构。

需要加以区分的是,我们这里谈的是人权“Human Rights”,而不是更为具体意义上的权利“Right”。谈论权利一般跟谈论权力联系起来。而谈论人权,则比谈论权利,具有更为一般性的含义。人权问题,主要是从权利哲学的角度分析人的社会政治权利。人权的理念是一个典型的现代理念。在古典社会政治生活中,没有人权的说法。——不是古代社会的人们不够聪明,无法提出人权的概念,而是古代政治社会的组成具有某种自然而然的性质。只有在政治社会的组成具有明显的人为建构的现代状态中,人权问题才成为一个政治社会组成的根本问题,并显现出建立在尊重权利基础上的公正与平等的现代政治社会的特质。

第一次世界大战和第二次世界大战期间,人类经历了所谓“理性的毁灭”或者

说“现代性的毁灭”。人类痛切地感受到,必须认真地对待权利,否则物质上的进步、制度上的安排都不足以保障人类生存和发展的权利。人权,由此变得神圣起来,以往我们谈论权利的轻松、从容感被权利的庄严、神圣感所代替。18世纪兴起的权利哲学,其中所充溢的理性主义、启蒙主义、进步主义、普遍主义的权利精神气质,即一种被人们视为当然的权利的神圣处境,不再为人们所轻易认可。人们开始坚信,只有在我们人类的顽强努力之下,在我们人类公共理性的指引之下,在有加强保护人权的国内社会政治制度以及国际社会的制度建构的条件下,权利才能落实到每个人身上。这是一个从相信线性进步到认识到必须经过曲折努力才能实现权利的艰难发展。这个时候,人们才发现,由18世纪启蒙哲学引导的、抽象的权利哲学论述,实际上需要反思。而且,在不同的社会政治处境中,在不同的社会生活状况中,人权问题的解决乃是一个复杂的过程。

只是今天我们都得承认,无论社会政治状态如何,人权都应该是我们政治生活的轴心问题。人权问题,历经人类二百余年的理性思考和政治实践,已经成为现代人类政治生活的核心理念和核心命题之一。

一、神权与人权

人权的提出,是有一个特殊的参照命题的,那就是神权问题。因此,我们有必要在一个比较的框架内分析人权问题。在神权与人权的比较框架中,什么是神权,什么是人权,是相比较存在的、不可绝对分离的两个问题。

从现代性政治的角度看,狭义上的神权就是基督教的教权。但是在宽泛的意义上来分析和使用的这个概念,则是与人权相对而言的神圣权力体系。在所有人类伟大的文化体系当中,在其各自悠久的历史发展历程之中,都有神权对政治发挥作用的影子。在历史上,神权,有可能是一神教之神权,比如说基督教教权;神权,也有可能是原始民族多元之神或者多神教之神的神权;自然,神权也有可能是人的神化之“神权”。在古典世界中,可以说人对自身力量感的认识有限、理性能力的把握程度较低、组织状态的维持有效性不强,人类还处于一个不足以为自身立法的状况之中。在这样的情况下,人们讨论人的来源、人的社会构成、人的组织结构,大多不是从人自身出发,而是从神的旨意出发。在人自身的力量还没有得到充分认识的情况下,人为什么要组织起来,人为什么要有权力结构,权力结构的来源是什么,权力结构如何分布才显得公正,人类都没办法从自身的组织结构上来加以明确分析和建构。因此,在这个时候,神为人立法,神赋予人以权力,权力的来源问题就此得到解决。

在古典政治结构里,神(上帝、上天、神意)为人立法的政治哲学辩护,显示为三种基本类型:

第一,“神启说”。人是从哪儿来的?神造的。人的组织状态是从哪儿来的?神给定的。而神如何给定人这样一种状态呢?通过一个神的启示传统。在西方宗教里,尤其是在基督教里,神与人立约,然后人与人立约,从信仰宗教到仪轨宗教再到生活宗教,系统建构起政教合一的社会政治生活模式。政教合一的社会政治生活中,人格神、神父与教徒,成了教权政治的三种主体,教皇、教士与教会,构成了教权的三种力量;前者使政教合一成为社会政治行动者们的向心力,后者使政教合一有了权力结构的支撑。奥古斯丁写的《上帝之城》,在理论上第一次简单而系统地将神国与人国的关系用“神之城”与“人之城”来加以对比性的说明。神之城也就是上帝之城,人之城也就是人间之城;神之城是我们社会生活组织的理想范型,人之城是建立在不义的基础上的,因此人之城不可能把人带向真正幸福的生活;人之城的幸福是短暂的、相对的、不稳定的、虚假的,神之城的幸福才是永恒的、真实的、稳定的、最高的;神之城与人之城并行不悖,但神之城依托于信、望、爱,这是人之城所无法比拟的。虽然奥古斯丁在这里还没有将政治与宗教作合一的处理,但他确实为后来的教父哲学家申述教权高于政权提供了接纳思路,从而为我们了解西方中世纪政教合一的政治建构,提供了一个宗教—政治哲学的理解路径。西方历史上的神启说,在大多数非一神教国家,或者说缺乏高级宗教的国家,是不曾存在过的。但这并不等于说后者就没有关于世俗政权与神圣意志关系的论述,“神授说”就是后者论证政治权力体系神圣不可侵犯的理论建构。

第二,“神授说”。它和“神启说”的理论建构不一样。前者来源于相对粗糙的宗教,它以某种政治统治模式给人类社会提供证明。在中国古典的政治哲学论证中,它分为三种形式。第一种形式叫做“夏服天命”,这种政治哲学论证,是在神并没有暗示什么的前提条件下,统治者自认为“我”在服从一个神授的原则。这叫做“自任式”神授。这样一种形式,重视的是上天授权,统治者似乎在对被统治者说,“不是我要统治你,而是神要我统治你”。但这样一种论证,没有说明神怎么让“我”统治“你”,神是缄默的。而且因为论证非常粗糙,它解释不了人类社会必然有的国家政治权力结构的替换,后来商朝代夏而起,再后来周朝又代商而起,然后演变为秦“横扫六合,一统天下”,权力握有者没有办法自认得到了神对权力的合法性授予的辩护理由。因此,第二种形式产生了,即董仲舒式的“天人合一”。这是一个“被任式”的神授方式。统治者被神认可了,他就可以统治天下了。凭什么判断统治者被神认可了呢?董仲舒从天人感应到天人合一,再到天人谴告,以三个逻辑元素构成了一个统治者被神认可的、得神授权的政治哲学论证。但是,“天不言,以行与事示之”,所以还是无法有效地证明天授权给了哪个具体的统治者。

于是神授就成了一个结果状态,人们只能从一个统治者统治的结果往上追溯,上溯的结果可能是你统治很糟糕,上天要惩罚你,要追究式地矫正你的统治权力。但是神授本来应该是先在性的,就是你有某些能力,所以神看上你,就将权力授予你,让你来统治民众。那为什么“天人谴告”是以追究式的方式来凸显神授呢?董仲舒也没有给出一个有效的论证。由此引导出第三个思路,就是“以德配天”。以德配天这样一个论证逻辑,解决了在“自任式”和“被任式”里得不到解决的难题,即人和天之间是如何被确认为人接受天意,而能够很好地进行统治的人之成为统治者的依据问题。我们说这样的状态叫做“互动式”。“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”天确实没有说话,但是天从你的统治、从你这个人、从你的德行表现上,证实天对你的认可;而人也从这样的行动状态中体会天对人的权力的授予。“神授说”是中国比较精致的一个理论。在其他宗教·政治哲学中,“神授说”也许跟“神启说”有理论上的交叉,而没有类型上的典范区分,但我们把中西的理论作一个比较,“神授说”和“神启说”就有了差异。“神启说”的关键是,这里有一个对神与人的关系问题;而对“神授说”来说,它来自一种神的默示状态。这是不一样的。

第三,“迷信说”。这是除了“神启说”“神授说”之外,关于人的政治权力来源的一种低级宗教式的辩护。对于任何统治者来说,他必须提供给被统治者一个说法:“为什么这个权力是我来掌握而不是你来掌握,为什么这个权力体系是我来调动而你不能调动?”在一些政治传统中,包括我们中国的政统传统,有一种基于迷信的说法。比如说东汉,刘秀为了表明自己恢复了刘姓统治,恢复了汉家天下,派人到昆仑山下埋下个条石,上书“天下当立卯金刀”,合起来就是“刘”的繁体字。这就是利用人们的迷信心理,来提供相应的统治辩护。统治者总是需要告诉被统治者,“不是我想当,而是这些神秘现象、偶发现象表明天意要我来当统治者,我的权力是有合法来源的”。

整个中世纪,不论东方还是西方,教权都压倒了政权。教权,一方面体现为教会的神权,另一方面体现为教化的道德权力。政教合一,就此有了两种形态——政治与宗教的合一和政治与教化的合一。但两者还是有一致的地方,即都具有一个精神,那就是政治的事情绝对不是从政治的角度来理解和决定的,而是从政治之外的角度来获得辩护和支持的。西方基督教的政教合一,是在教权优于和高于政权的前提条件下运行的;东方国家如伊斯兰世界也是这种大思路;中国则将政治放置在道德教化之下,以道德教化统摄政治行动,政治就此被约束在政治之外的力量下面。

到了什么时候,神权才开始动摇呢?借助一个西方概念,那就是中世纪晚期。假设东西方都有一个相近时期的中世纪,在中世纪的12世纪到16世纪期间,就

是所谓中世纪晚期。在这期间,无论是在西方的背景下,还是在中国的情景中,神权都开始动摇。这期间,在中国就是明末清初,在西方就是文艺复兴时期。你看美第奇家族统治的佛罗伦萨,那个时候人性的光辉已经开始闪耀了。神权之所以优于和高于人权,就是基于对人而言的神的完美性。神是至真、至善、至美的“大一”,是世间一切事物的真谛、世间一切立法的最后来源。神性的东西使得人在归趋神的时候,有一种超越现世缺陷、趋近完美的体验,而不是安然享受七情六欲和不完美但符合人的真实的生活状态。相对于人性的光辉来说,神的光照凸显了完美的世界,而人的光辉显现出的是一个具有缺陷的世界。但是,神人对峙的世界,是一个促使人生活在一个紧张状态中的世界。我们要想化解这种紧张,就只能强调人性的光辉,而不是神性的照耀。从这个意义上讲,中世纪晚期开始,人的理念的再次出现,显示了神性加动物性合成的人性的光辉。

当人类脱离宗教那种对人的欲望的绝对约束,放弃了宗教裁判所以神圣精神压制人的欲望的制度时,人的七情六欲就会张扬出来,人的所有欲望就必然放肆地发泄。这个时候,人性的光辉得不到显现的压制状态,会促使具有解放感的人们为七情六欲非常嚣张地进行辩护。文艺复兴时期的文学艺术作品,主要是绘画,开始将人性的光辉作为艺术的至上主题。画家绘制圣母玛丽亚的画像,绝对不是描摹一个圣母的圣洁形象,而是刻画一个母性十足的女性形象。当圣母怀抱刚刚出生的耶稣的时候,给人的感觉也就是一个普通妇女在分娩后的可爱和慈祥。在此之前,你看西方绘画史就知道,圣母的形象都是很神圣、很伟大的,因为她怀里抱着的不是人,是耶稣!在中世纪,这不是个可以随意对待的事情。圣母玛丽亚感而受孕生耶稣,是一件多么神圣的事情,怎么能够设想她有一种普通母亲的人性光辉呢?!但在文艺复兴时期的画家那里,圣母玛丽亚表情很慈祥、很满足,她生育耶稣,就像所有母亲生育子女一样,没有神圣感与世俗感的绝对对峙。文艺复兴时期的诗歌、小说、散文作品,充满了对人性的呼唤和张扬。伊拉斯莫、薄伽丘等写的作品甚至由对人性的张扬发展到对欲望的褒奖:对性的活动、对人的自然的欲望的描述,他们并不认为是羞耻的事情。而之前人们在谈论这些问题时还觉得难以启齿。人在面对神的感召的时候,他们是不能有太多世俗牵绊的;而对中世纪的神职人员来讲,他们甚至是不能有世俗生活的。神权系统对人权的严格而绝对的约束,正是中世纪神权成功抑制人权而得以保障社会政治秩序的一个重要原因。而马基雅维利这些思想家则将政治与道德切割开来进行论述,将政治从道德的严格约束下解放了出来,进一步提供了走出中世纪的思想动力。

在中国也是如此,中国之“走出中世纪”也发生在相应于西方文艺复兴的那个时期。在宋明理学时期,“饿死事小,失节事大”,就是要维护神性道德对人性欲望的绝对约束。这种约束,是带有神性的——注意它不是神权,它没有直接与一套

权力结构勾连,没有一套宗教理论的支持,但也带有一种道德压制、权力压制的特点。它要求人们如何克制自己的人性冲动,而将之约束到儒家所强调的富有神性特点的伦理规范世界里。这种神性权力(扩展的神权概念)对人权的压制是很强烈的。但到了中世纪晚期,即明代末期,王学左派和晚明小说开始表现出人性欲望的光辉。晚期王学,即王阳明的后学,比如说李贽、王艮、何心隐这一批著名的思想家,开始对带有神性的儒家规范权力进行抵抗。李贽成为所谓“中国第一思想犯”,就是因为他对这种状态进行了理论与行为的双重批判。李贽对社会规范的攻击与对神圣教条的诋毁、颠覆,在今天看来都有点让人瞠目结舌。他让尼姑庵里住和尚、和尚庙里住尼姑,这简直是惊世骇俗之举。他把人性的光辉对神性权力的诋毁和颠覆,确实张扬得像文艺复兴时期那样。人性的光辉对于神性的权威,东西方大致都经历了这样一个矫枉过正的特殊时期。明朝皇帝对李贽很不满,在他七十岁的时候还将他押解到北京准备处置。不仅如此,晚明时期显现的人性光辉观念,还出现在话本小说和民间戏剧里,人们开始把世间民情、民俗状态、生活情景作为表达人性理念的手段。这个时候,儒家伦理愈来愈难以整合人心与社会秩序。但人权这个理念、权利这个理念,在中国也还没有正式出现。张扬人性的观念确实出现了,但是没有那么自觉,也没有那么系统,更没有像西方那样有一套“现代”的社会政治观念作为支持。

中世纪晚期人本思潮的出现,实际上就是人类告别神权对人权的压制,走向“人”就是“人”、“人为自己立法”的新境地。在人本主义的理念中,人不仅可以过正常的受七情六欲支配的日常生活,还可以告别单纯神性的压制,成为既有伟大冲动又有卑劣愿望的活生生的人。这样的现代观念逐渐落实到社会生活领域里,从而开始了真正“现代”意义的政治历程:第一,为人的自由辩护的理论登上了大雅之堂;第二,人们开始以人性的尊严作为社会政治共同体建构的根据;第三,人们开始将限制政治权力、宗教权力对人权的侵犯作为政治共同体建构的轴心。权利哲学就此兴起。而与之相匹配的就是,所有的政治论说和政治制度建构,到此时变为不是将人性提升为神性的递升过程,而是下降为人类的世俗生活如何安宁有序、和谐美满、更为幸福这样一种实际状态。作为整个社会政治生活轴心理念的人的权利理念,成为判断一种政治状态是文明还是野蛮的标准。而权利哲学主导下的人性化政治,不仅显示出现代权利哲学的主导性,而且显示出对人性尊严、人格尊严以及人们观念自由和行为自由高度尊重的状态。正是因为如此,这个时候张扬人权就比张扬神权对社会政治生活的影响显得更为广泛、深刻而持久。

到了今天,不仅主流的现代国家将人权作为国家建立和维持的基础,就是国际组织比如联合国,它所制定的关于维护人的权利的公约,也构成了国际社会广

泛予以接受的一个社会政治底线原则。1948年12月10日,联合国通过并颁布了《世界人权宣言》,现在签署这份文件并经由国家权力赋予国内法律效力的国家有150多个。我们中国也承认了这份文件的权威性,并在1986年正式签署。1997—1998年,我们国家又签署了在《世界人权宣言》基础上制定的一系列具体的人权公约,如《公民权利和政治权利国际公约》《经济、社会和文化权利国际公约》。中国政府承诺,将启动具体的立法程序和司法程序来使之成为具有国内法地位的法律。2001年,全国人民代表大会首先批准了《经济、社会和文化权利国际公约》、《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》、《经济、社会和文化权利国际公约》,以及联合国制定的关于维护妇女权利的条例、儿童保护条例、禁止酷刑国际公约,等等,共同构成了现代国家建构权利体系、保障人权的共同出发点。现代世界所有国家政治共同体的建构,应该说起点、过程和重点都受到“人权”的限定与引导。

二、人权的诸表现

具体分析一下,人权究竟是指哪些权利呢?对于这一问题,我们可以通过分析人权的诸方面表现来加以回答。在现代世界里,我们凭什么谈论人权?谈论人权的充要条件首先是人权被人们所认取、被国家所认取、被国际社会所认取。《世界人权宣言》在引言部分所阐述的六个理由提供了一个基本的论据。人权表现为诸方面权利的时候,最为重要的一个依据是,对人类所有的成员来讲,人的尊严、平等且不能剥夺的权利,乃是人类社会政治生活能够维持人类性的理由。下面详述六个理由。第一,人之为人的理由。没有人权就没有“人”了,那这个世界就是一个动物世界了,就像奥维尔写的《动物庄园》,弱肉强食、霸道统治。因此,世界人权宣言首先强调,“人类家庭成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认,乃是世界自由、正义与和平的基础”。第二,人之为人是因为有一个良心支配的理由,或者良心自由的理由。所有无视人权的野蛮暴行都是玷污人类良心的行径。因此,人人享有言论自由,人人享有信仰自由,人人享有免于恐惧的自由,人人享有免于奴役的自由,是人类良心所承诺的东西。第三,人权之所以在现代政治世界有那么高的地位,而且不能被任何人剥夺,是基于人类免于暴政、免于压迫的法治要求。人类必须从人的权利出发,抵抗那些对人的尊严表示蔑视的权力结构。在免于暴政的前提条件下,人们追求法治的自我保障能力。第四,像联合国这样的国际组织其组织原则,强调无论是国际社会的组织建构还是国家的政治建构,都是必须建立在尊重人权、尊重公民权利的基础上。这样的国际社会才能够成为

一个捍卫人的尊严、改善人的生活水平、提升人们的良心水准的人的生活空间。所以,这些国际组织的准则要对那种国家剥夺人权、国家侵害人权的事情,予以坚决的抵制。第五,在人们对普遍人权有了一种强烈信念、普遍认知,乃至对人权的捍卫有了一种组织性诉求的情况下,对于那些不维护人权,乃至侵犯人权的势力,人类要在类的存在普遍性价值上加以抵制。第六,权利的重要性已经成为人们一切行为的愿望、视野、行动和目标的轴心。重视人权的六个理由,汇聚为一个核心意思,就是人权保证了人类行为的基本合理性,它是抵制人的不合理性行径的根据。人类对人权的捍卫,决定了人类的未来。基于对人权的认识,对人权诸表现加以勾画,并且在社会政治生活中加以捍卫,就是顺理成章的事情。

我们说人权在现代世界有各个方面的表现,那是因为人权具有表现如此丰富的现代理由。这些现代理由,《世界人权宣言》导言部分做出了有益的提示。建立在这六个理由提供的扎实基础上的人权,在哪些方面得到具体体现呢?按权利的类型特点来划分,它首先体现为人的自由权利。人权首先就是人的自由权利。《世界人权宣言》第一条强调了人的首要权利就是人人生而自由,在尊严与权利上一律平等。平等的自由权利是每个人享有的必须予以尊重的底线权利。在这个世界上,没有任何人有理由以一种权力的要求,无论这样的权力是国家的权力还是组织的权力或是个人的特权,对他人的自由加以侵害、剥夺。如果强权人物或国家组织对公民的权利加以侵害,就突破了现代人权观念的底线原则,就丧失了合理、合法统治的起码根据。

在人人生而平等的权利基础上,人们应该如何相互对待呢?《世界人权宣言》也特别强调,由于人权的理念是建立在理性和良知的基础上的,因此,从人权出发,人类社会的每一个成员在处理自己的权力、权利关系的时候,一定要有一种兄弟般相待的道德情感与德性行为。也许我们会觉得《世界人权宣言》的主张有一点乌托邦色彩,我们生存的这个世界,资源如此短缺,权力结构如此紧张,权力资源如此稀缺,我们怎么可能以兄弟般的情意来彼此对待呢?我们的这一疑问,恰恰说明这个世界还没有从人权出发考虑问题,没有把人权作为处理人类公共事务的核心理念,在因果关系结构上,人权理念的缺失正好构成世界缺乏兄弟般情谊这个结果的原因。所以,我们没有理由断定人类现在“实际”上还不能兄弟般地相处,就构成了否定从权利哲学出发我们“应当”兄弟般地相处的根据。在这个意义上,人人生而自由这一点,构成了现代组织、现代国家、现代国际社会进行人、人的组织、人的国家的人为建构所必须捍卫的底线理念或基本理念。现代权利哲学特别强调,一个社会政治组织、一个国家组织、一个国际机构的建构,都必须捍卫从人权出发而必然有的一个基本理念——人的安全。在联合国里,人权组织下面下设了一个由联合国的国家成员担任轮值主席的人的安全网络。人的安全怎么

样才能得到保障呢？或者说人的安全在现实政治生活中如何才能受到保障而不受到侵害呢？起码有两个类型的标志和四个重要的指标。

首先看四个重要的指标。四个指标就是我们熟知的罗斯福总统提出的四大自由。第一，在一个社会政治建构中，我们要有安全感，就必须要有言论自由与表达自由。对于人类来讲，我们是能够言说自己处境的社会性动物，我们据此尝试改善我们所处的社会政治结构。但如何能够理性地言说我们的政治处境，如何能够有序保障我们作为人的尊严，这就需要在宪法上保障公民的基本权利。在宪政条件下，公民在言说问题的时候，只要符合法律的规定，他们的表达就不会受法律的惩罚，不会受组织的侵害，更不会受权势人物的褫夺。在这个意义上，公民表达自己的处境、诉求和理想，表达自己的哀怨、不满和愤怒，都是他们的权利，必须受到法律的保护。如果在一个组织或一个国家中，公民们行使言论自由的权利不受尊重，甚至受到限制，这样的组织就是不符合人权原则的组织，这样的国家就是不符合权利诉求的非现代国家。注意，这里我们说它不一定是反现代国家，但一定是非现代国家。因为这样的国家也许最追求现代国家的建构目标的了，但它限制公民言论与表达自由的做法，则使它无法跻身现代国家的行列。从这个意义上讲，一个国家或社会组织，是否对人们言论、表达自由进行捍卫，也就是对这个国家或社会组织自身是否是尊重人权的、文明化的、现代化的组织特质的显示。

第二，人有安全感，对于人的存在来讲，必须是在人的有限生命中享受到按照自己的方式追求无限的自由。为此，人们有信奉自己上帝的自由。这是罗斯福阐述的第二大自由。信奉自己的上帝即是说，基督教徒可以信奉上帝，伊斯兰教徒可以信奉真主，佛教徒可以信奉佛陀，儒教徒可以信奉孔子，道教徒则可以信奉老子，武士道中人可以信奉天皇。当然，所有宗教教徒对于自己崇拜的对象，只要在信仰自由的权利上对他人不构成侵害，只要不把宗教的组织化诉求侵入到政治领域，尤其是国家权力领域，使宗教自由变成一些信徒的自由、另一些信徒的不自由，那就是信仰自由所必须保护的。这样的信仰自由，就成了人的权利有所保障的最鲜明的体现。当一个国家、一个社会组织，以自身意识形态或者思想信条的理由来对其他组织、一般公民、一般政治共同体的成员的信仰加以组织化、甚至国家化干预的时候，那么就可以说在这个国家或组织中人的安全没有保障，而人权就显示出受到严重侵害的状态。

第三，从现实的层面上来讲，公民的人权之得到捍卫，表现为一个公民有资格在他生活的政治共同体内部享有免于匮乏的自由。一个公民之所以成为某个社会组织、国家组织的成员，在当然的意义上，是因为他觉得在这样一个社会组织或国家建构里，他的生存所需要的物质产品能够得到一个底线的满足，他对物质产品的需求处于不断改善的状态。这就是一个公民选择加入某个公民组织，不管这

个组织是松散的非政府组织还是严密建构起来的国家,并且不断地在这个组织里获得生存、发展资料而愿意继续成为这个公民组织成员的理由。如果他在一个公民组织、一个国家组织里,始终处于一种匮乏的状态,他所需要的基本物质生活资料得不到满足,这种不满足的情况又长期得不到改善,但社会组织、国家组织却逼迫其忍受这样一种难以忍受的物质匮乏条件,那么这就是对人权的明显侵犯。在这个意义上,公民们在一个国家要求生存的尊严,也就是在物质生活上要求满足生存基本需求的现实诉求。于是,现代社会中公民免于匮乏的自由,也就是他有权在一个社会组织或国家组织中,自由地、有规则地、合法地利用自己的知识、智慧和财富,来赢得自己更为优良的、处于递升状态的生活的物质条件。就此而言,国家组织、社会组织没有理由强求公民对匮乏本身没有哀怨,对匮乏本身没有愤怒,对匮乏本身不能有任何抵制的政治行动。只要人在免于匮乏的自由理念支持下,他面对饥饉、灾荒以及自己所不可控的力量导致的匮乏的时候,他就有权向其他社会组织、其他国家组织,甚至向国际社会申请物质援助。从这个特定的角度来看,一些前社会主义国家过分强调自力更生,在灾荒之后拒绝友善的援助,一定要自己动手、勤俭建国、自己赈灾,其实在免于匮乏的自由理念面前,有些不近情理。在《世界人权宣言》的背景之下,整个人类社会都应当兄弟般地相互对待,哪里有灾我们就应该让那里的人们享受到免于匮乏的自由权利。即使在一个国家内部,人们遭遇到了极度匮乏的时候,人们也有充分的理由来要求国家组织之外的其他国家组织和国际社会的支援,这不能被视为卖国主义。人类不应在爱国主义和卖国主义的紧张判断之间,来选择自己免于匮乏的具体的、物质诉求的手段。在这个意义上,免于匮乏的自由给人类一个充分的生存空间,促使人类在理性与和平的氛围中,考虑全世界每一个国家的居民如何过上安定、健康的生活。

第四,对于一个社会政治共同体来讲,它的成员一定得享有免于恐惧的自由。恐惧从低度的心理状况上来说,就是一种担忧;从上限的心理状态上来讲,就是惶惶不可终日。为个人生存状态所产生的担忧有各种表现:担忧自己所在的社会政治组织可能会对自己产生排斥,担忧社会政治组织对自己进行惩罚,担忧国家没有任何理由地对自己的生存造成威胁,让自己时时感觉到一种威慑的力量会降临到自己的头上,就像一把达摩克利斯之剑,随时可能掉下来,对自己的生命产生威胁。在这样的情况下,人权原则要求一个国家必须具有符合国际人权普遍准则的社会政治制度安排,必须给人一种生存发展的高度安全感。我们既不处于随时随地担忧的状态,也不处于惶惶不可终日的紧张生活氛围。国家必须提供给它的公民以放心地在这个国家当中生活的安全感,使他得以享受主人翁的生存感受和兄弟般的人际关系环境。一个使其成员普遍缺乏安全感的现代国家和现代组织,要么是恐怖组织,要么是专制国家。在恐怖组织里,无论是偶发性的黑社会组织,

还是专门组织起来的黑社会组织和武装组织,它的成员都是高度缺乏安全感的。正如黑社会历史表明,它的成员在以暴力谋得社会财富之后,一定要洗白从事正当生意。恐怖组织在实施恐怖行动的时候,甚至不敢使用现代通讯工具,更不敢公开自己的身份,不敢像公开的社会组织成员那样自由地行动,而是采取隐秘的方式、抗衡的办法,来反对社会、反对国家和对付人类,这就表明他们内心高度的政治惊恐。这类人物最典型的例子就是拉登,虽然号称全球恐怖大亨,但他连任何现代通讯工具都不敢使用。美国四处寻找他,只要他一使用手机,就可以通过卫星定位把他找到。拉登基地组织的第三号人物被抓住就是因为打了一次手机。在这样的情况下,没有安全感的恐怖组织的成员始终是在社会之外生存的。与之相对的是人类社会正式的政治共同体成员所具有的安全感。这些政治共同体有宪法、部门法的保障,也有社会组织规则一套程序的保护,这使得人们在权利受到保护之下,可以放心地加入或退出某个社会政治组织,可以放心地成为一个国家政治共同体的成员或再选择一个国家而成为另外这个政治共同体的成员。只要他按照一定的司法程序,他就有进入和退出某个国家的自由。他绝对不会因此陷入一种专制权力体系的迫害,或者特务组织的频繁骚扰。由于他具有免于恐惧的自由,他敢于议论公共事务,敢于表达个人愿望,而绝对不会因此生活在惊恐之中。免于恐惧的自由,就是人们心地坦然地生活的自由。

而人的安全感,进一步体现为一种相反相成的权利结构。这是人们能够安全生活的两类标志。所谓相反相成,相反就是从负面规定而不是从正面规定的权利规则,相成就是积极的权利规则与消极的权利规则相互支撑。它们正负相得。从负面来规定人们的权利,是基于现代人权哲学的诉求,必须要体现为一种免于酷刑,免于非程序性暴力这样一种状态的要求。如果一个政治社会组织对酷刑还有嗜好,如果酷刑还成为组织化运转的必要的润滑剂,还是组织运转和组织维持的必要的恐怖手段,那么这个组织对人权的侵犯就突破了底线。如果人们普遍认为要以暴易暴,要以暴力来对付那些偶然对他人或者有计划地对他人施加暴力的人,那么这样的认知表明,他们对人的基本尊严和权利还没有足够的尊重。因此,对于一个文明的现代国家来说,即使是针对犯罪分子采取的惩罚性措施,无论是严刑审判、屈打成招,还是精神摧残、人格折磨,都是对人权的挑战。

从正面来讲,人权即公民的权利真正地表现为一种不可侵犯的法权状态。这种法权状态是一种什么状态呢?那就是联合国颁布的《世界人权宣言》从第二条到第三十条详细规定的公民诸权利受到保护的状态。一方面,人类有资格享受的权利与自由,是不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治见解、国籍、社会出身、财产以及身份等具体规定性差异的权利与自由;另一方面,人类享受的诸正面权利,首先就是为洛克所阐发的人的生命、财产、自由的权利,其次就是对人不得施加酷刑

的权利,再次则是承认法律面前人人平等的权利,又次就是公民免于国家组织和社会组织任意进行刑事指控或施加暴力,对私生活进行侵害和对出国加以限制,对迁徙加以限制的诸政治自由的权利,并且也显现为人们自由地运用自己的财产、自由地建立家庭和重构家庭、自由地表达自己的良心、自由地举行聚会和结社、自由地参与公民组织、自由地成为社会一员、自由地进行社会保障、自由地参与工作或获得平等报酬等社会权利;再一方面,人民也享有休息和闲暇的权利、福利权利(包括食物、衣着、住房、医疗,包括因职业、疾病、残疾、守寡、衰老而获得社会保障)以及受教育权利(包括子女平等处理问题的权利、平等参与社会文化生活如进入国际组织,这样一些文化教育权利和经济生活权利)。这些权利之受到主权国家法律的保障,也就是主权国家对自己公民的人权进行的保障。它是任何一个具有现代取向的国家都应当遵循的基本原则。我们国家将人权的原则写进宪法,就表明我们国家正显现出一个现代国家的政治特质。

三、人权与主权

人权在某种意义上就是一个国家基本法(宪法)所规定的公民权。公民权,就是一个国家宪法必须在正面的规定性上,既对公民的观念自由进行法权保护,又对公民的行动自由进行法权保护。权利哲学的诉求在这一方面表现得非常充分,项目规定得非常清晰。我们中国签署了《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》、《经济、社会和文化权利国际公约》。我们意识到,人权的普遍保障,既是一个“人民共和国”的当然之责,又是一个尚未获得满意结果的事情。这样的人权状态,既基于历史原因的制约,又基于现实条件的限制。基于历史的原因,是因为中国历史上的人权观念是比较淡薄的。我们不能说中国的传统文化里没有人权观念,这对传统文化的圣贤、先师是不公正的说法。但是如何形成一个抽象的社会政治人权理念,提出一个现实可行的保障公民人权的政治制度,确实在中国传统的政治生活中是完全缺席的。不是因为先贤圣哲不够聪明睿智,不知道人权的必要性与重要性,而是因为在古典社会里,人权确实不构成政治组织建构的基本理念。人权是一个典型的现代理念和制度诉求。同时,中国长期处于现代经济发展的低水平状态,我们提供给公民实际的实现他们人权的条件,无论是物质条件、制度条件还是社会条件,都处于一种相对较低的水平。在观念准备不足、物质条件欠佳的情况下,我们实在难以将人权的兑现问题放置在国家发展的首要位置。但是,我们中国人绝对不能以这样一种相对较低的发展水平,为局部存在的剥夺公民权利、侵害公民权利的行为辩护。恰恰要意识到,由于中国处于相对较低的

发展水准,所以国家与社会对公民权利得以捍卫的社会保障条件和技术手段相应就处于较为匮乏的状态,我们必须认真补课。由于历史传统和发展现实,现代普遍人权的理念与我们的政治期待之间,确实存在着某种冲突。加上长期以来我们受到西方列强的欺凌,使我们对西方的现代政治理念怀抱深深的警觉。正是这种警觉,在人权问题中就凸显出一个特殊的中国问题,那就是人权和主权的关系问题。

人权当然就是指人的权利,作为人的权利底线,人权具有不可侵犯的界限;主权则是针对一个国家实体而言的,指的是由政治共同体成员们自愿建构起来的政治组织的自主、自决权力。在定义的积极与消极面的取向上,人权是免于什么的权利,而主权是能够做什么的集体权力;在这个意义上,主权之权是一种权力,而人权之权是一种权利。很显然,现代人的权利、人权的制度建构和人权在民族—国家的基本政治结构里得到保护的现实政治情形,与主权国家如何有效地保护其公民的权利——究竟是动用国家权力体系来捍卫公民权利还是保护国家自身的利益,确实具有矛盾。加之国家之间的政治建构原则与制度设计大为不同,当国家之间处于竞争性关系结构之中时,人权也许被差遣为一种外交辞令和外交手段,因此使得人权成为干涉别国内政的托词。于是,人权和主权的关系问题,似乎处于一种对立而难以统一的状态。为此,我们有必要考察一下,人权与主权的关系本来应当是一种什么样的结构,而实际上又怎样转变为一种冲突的关系,借助这种考察,我们来理顺人权与主权的关系结构。

就现代主流的政治哲学来讲,一个国家的主权,应当是由具有平等人权的公民们自愿结成的政治架构构成的。在这个意义上,人权和主权是相互写照的关系。这种关系本来是理解人权和主权结构的当然思路。然而主权在现代的社会政治生活中普遍地显示为国家权力,人权则普遍地显示为国家权力体系内部的公民权利,人权和主权似乎有各自不同的建构。人权与主权的这样一种现代结构,使得人们有了观察人权结构与主权结构的不同进路。一种进路是从建立在自生自发秩序基础上的国家的角度来看人权与主权的关系问题,另一种进路则是从建立在人为基础上的国家来看人权与主权的关系问题。两者之间具有重大差异。建立在自生自发秩序基础上的国家,是从经济社会生活的自生自发出发建立的国家,这一国家自然地形成了一个为公民所认可的、共同的宪法结构,因此国家成为一个平等公民们组成的现代巨型政治组织。于是,人权自然而然成为他们建构国家,也就是建构主权的基础。但是人为建构起来的国家,也就是后发外生型的现代国家,它的基本处境完全不同于自生自发的现代国家。后发外生型的现代国家要么是政党先行,要么是组织领袖先行,来发动和组织处于分散状态的政治力量一起建构国家。这样建构起来的国家,并不来源于最大多数公民们的自愿行动和

自愿结构,与他们的人权没有直接的关系,而与政党理念和领袖理念以及政党和领袖的国家理念紧密相连,他们的国家理念对于国家建构有一种占尽先机特点。这样建构起来的国家,受制于国家救亡的国家建构目标,因此国家主权就成为国家建构的唯一动力。国家建构的任务完成之后,人们才慢慢腾出心理空间开始关注公民们在自己建构起来的国家之下的政治地位和社会地位问题。这个时候,公民们的权利怎样对待,变成一个后置的问题,而不是一个先在的问题。主权似乎就此取得了优越于人权的地位。因为当初如果没有主权建构的话,人权完全就被殖民国家所践踏,人们完全沦为没有主权保护的亡国奴。于是,原来人权和主权相互写照的关系,因为先发国家和后发国家国家建构的时序差距和空间错位,显示出对人权和主权的两种完全不同的理解。

一种理解建立在自生自发秩序上建立起来的现代国家的基础上,它强调的是人权和主权的顺应关系。在这种关系结构中,人权先于、高于和优于主权。另一种理解建立在人为秩序上建立起来的后发型国家基础上,它理解人权和主权关系的时候,特别强调发达国家或者先发国家侵害后发现代化国家这个特定的历史基础,因此申述没有主权就没有人权。这一理解的理由是,外国侵略者显示的那种侵略和掠夺的特点,使后发的民族—国家处于被侵犯的状态,它们的成员权利是得不到尊重的,因此,如果没有主权的保护,人权就无从谈起。后发国家主张主权先于、高于并优于人权。

仅仅从历史的角度来讲,两种人权—主权关系的理解方式,都有其合理的理由。因为我们断言人权先于、高于和优于主权的时候,强调的是自生自发基础上形成的扩展性政治秩序,在这一秩序基础上建立的国家,对公民平等人权在民族—国家建构过程中的自然化处理,注定了人权对主权的这样一种优势性的状态。平等的公民们建构起来的政治共同体,使得这样的政治共同体具有组织、凝聚并稳定地继续自我的人权之坚实的权力能力。因此在《公民权利和政治权利国际公约》、《经济、社会和文化权利国际公约》中,以人权为先在条件建立起国家的西方发达国家,就有一种未曾修饰的捍卫人权并认为人权先于、高于和优于主权的政治哲学观念,这是与它们国家的产生历史、国家产生过程中人权的核心作用和基本动力,以及国家的原初结构状态紧密联系在一起的。但那种认为主权先于、高于和优于人权的主张,站在后发外生型国家的立场来说,也有它的理由:它既是历史记忆的产物,也是现实处境的产物。从历史记忆上来讲,后发外生型国家长期被欺凌、被掠夺的历史,使他们时刻意识到,如果他们不成功建构一个主权独立的国家,他们民族、民族成员的人权,就绝对得不到尊重和保护。因此,基于历史,后发外生型的国家无论从官方意识形态还是从民间激进情绪上来看,主权先于、高于和优于人权,都具有当然理由而不需要辩护;基于现实处境,后发外生型的现

代国家始终处于一个受制于先发内生型现代国家的被动状态,即使先发内生现代国家是宪政国家,但那只是对本国公民而言的限制权力与保护权利而已,它对于后发外生的现代国家来讲,则始终显示出强权色彩,在政治压迫、经济掠夺、文化侵略、教育诱导的情况下,后者始终显示出弱势的处境。而在国家的弱势处境中形成的社会政治理念反馈,就常常是对一个主权国家本身能够强大的普遍社会成员诉求的张扬。国家自觉地促使社会成员认识到自己国家的弱势处境,从而在政治诉求上显示出一种与发达国家抗衡的势头,由此基本人权的理念就溢出了后发外生现代国家公民关注的视野。这些国家的公民们在自己权利关注视野之外,用国家“大我”掩盖了个人“小我”。因此主权先于、高于和优于人权这样一种官方意识形态和民间激进情绪主张,在后发外生型的现代化国家便有了广泛而丰厚的社会土壤。

但是为了准确理解人权和主权的关系,必须转换一个视角来看这个问题。那就是在历史因素上无论它是先发型国家还是后发型国家,在现实处境上无论它是强势国家还是弱势国家,我们都要让它们考虑人权和主权建构的当然状态、规范状态、价值状态、理想状态与现实状态、非规范状态、操作状态、实际状态之间的差异。从当然的、规范的、价值的、理想的状态上来讲,一个国家政治共同体无论是在建构之先还是在建构之后,它都必须处理好民族一国家的国家权力体系对公民权利的保护和安排等基础性问题。必须要强调的是,国家的建立、继续必须要依赖于人权。一个国家建构起来,如果长期忽略共同体成员的人权安排,也就意味着这个国家缺乏了建构国家的社会成员的普遍认同,因此国家始终处于一种合法性危机的状态之中,而不能为国家提供广泛的正当性资源和深厚的合法性资源。在这个意义上,强调人权对主权在某种特殊意义上的优先性是必要的和重要的。这就不是从国际关系的角度看待人权与主权关系问题,而是从国内政治的角度看待国家究竟为什么建立起来的目的性问题了。从国家建立的目的性上讲,缺乏人权支持的国家建构,绝对无法聚集起获得公民广泛支持的社会政治资源,因此它始终走不出国家建构的合法性危机境地。

四、人权的特性

审视了人权的诸表现和人权与主权的关系之后,接下来就是人权的特性问题了。为什么我们在梳理人权表现与人权主权关系之后才归纳人权的特点呢?因为只有这样我们才足以归纳出人权超越历史和综观全局的特征,而不是落在人权的历史特性与特殊表现上面,以至于无法窥视人权理论问题的全貌。

人权的特性从四个方面体现出来。第一,人权具有普遍性特点,是普遍人权。非西方国家的人们长期以来拒绝承认人权的普遍特性。确实,从人权概念的历史起源上来看,人权绝对是一个西方的概念。由于西方中世纪对人权的忽略,西方人长期申述的人的概念仅仅是基于信仰选择的神性概念。人与基督徒两个概念几乎没有区别。到了文艺复兴时期,人们才重新挖掘出亚里士多德的自然法思想,逐渐将人看作自然人,也就是具有人性的存在实体。到了17世纪,荷兰法学家格老秀斯撰写的《战争与和平法》,明确割断了自然法与神法的联系,他从自然法引申出了自然权利的概念,强调任何与合理人性、与社会本性相冲突的事物都是不正义的,唯有从人类理性所理解的自然权利才是正当的。霍布斯、洛克、杰弗逊、潘恩、康德、卢梭都对自然法、自然权利进行了阐述。这些思想家的思想各有差异甚至对立,但总的说来奠定了现代西方国家建国的政治哲学基础。自然权利学说在18世纪成为西方国家的流行观念,并为1776年美国《独立宣言》、1789年法国《人权宣言》以及1793年法国新宪法所贯彻,从而成为现代国家立国的基本原则。19世纪以后的两百年,西方人权学说贯穿到社会政治生活的方方面面,成为现代国家的核心理念。

起源并发展于西方国家的人权观念,是不是就仅仅具有限定在西方地域的特殊意义呢?答案是否定的。虽然从历史发生的角度看人权,它是所谓的地方性知识,但是,当人权观念传播到世界范围之后,非西方国家对人权问题的决断,已经构成人权的世界性话语。不论非西方国家是选择还是拒绝人权作为国家建构的基础性理念,非西方国家对于人权绝对无法置之不理。因为人权已经成为现代国家建构的轴心理念,一个试图成为现代国家的发展中国家,必须将建构中的现代国家安顿在人权的基础上,才可能聚集起国家建构的正当性、合法性资源。否则,国家就始终只能在强权的支配下徘徊在高压统治与持续动荡之间。人权就此有了超越历史发生学意义的政治类型学含义。人权业已成为判断一个国家是否是现代国家的基本指标。

普遍人权之“普遍”的含义,是需要说明的。其一,这里的普遍绝对不是指它完全脱离了历史与社会环境的普遍,而是指它足以适应所有现存社会建立现代国家的政治需求。从历史来源上对人权问题的地方性加以具体勾画,并不影响人权超越地方性适用而具有全球性价值的判断。其二,普遍人权不是依靠西方国家的暴力向世界范围推广而显示其普遍性的。如果人权的观念真正是一种特殊的、仅仅适应西方国家的国家建构理念,无论西方国家如何仰仗暴力向非西方国家推销,它也不具有在非西方国家生根、发芽、开花与结果的可能。只有经过非西方国家在自己国家的政治社会发展中检验人权的功用之后,才足以验证人权的普遍性。其三,普遍人权之普遍不是因为落实了人权的现代国家之具有强大的国家实

力,而是由每个国家都想同样强大而必须采取保护人权而显示出它的普遍性。真实地保护人权,跟一个国家的强大或弱小并没有直接的关联。因为一个国家的强大或弱小是一个国家综合发展的结果,不是单个人权就担保得了的事情。但是,保护人权的国家比之于损害人权的国家,在经济—社会发展的可持续性上确实是具有重大差异的。著名经济学家、诺贝尔经济学奖获得者阿玛蒂亚·森的比较经济体制研究就力图证明这一点。

第二,现代人权是人的诸权利的相关结构,在诸种人权具体表现形态之中,没有哪一种人权优于另一种人权,也没有哪一种人权可以拒斥另一种人权而单独存在。从人的政治权利向人的法律权利扩展,进而向人的社会权利的扩展,构成了人权关联结构逐步落实的历史过程,但这并不等于说人权的具体表现形态在哪个方面是可以舍弃的。人权的历史实现形态与人权的结构形态之间,只具有实现人权结构内容的先后之分,没有不予实现的人权的差别。人权的结构性内容,在历史的演进中已经呈现出所谓三个代际的差异:第一代人权理念着力实现的是消极的个人权利,它特别强调公民免于刚刚诞生的现代国家的侵害与奴役,对人的生命安全、财产保障、信仰自由、言论自由、集会结社游行示威自由、法治程序保障等给予了高度关注;第二代人权理念重视的是公民的经济、社会和文化权利,这使得现代国家必须对公民的医疗保障、养老金制度、失业救济、社会保险给予全面重视;第三代人权伸张的则是人类生存发展的集体权利,诸如和平权、发展权、环境保护权、人类共同遗产权等权利形态开始进入人们的视野并受到越来越多人上的重视。

从公民的私人权利到公民的政治权利再到公民的社会权利,是一条由著名政治学家马歇尔勾画出的公民权利兑现的路线图。对于人权进步的历史过程来讲,他的这一勾画是符合历史真实的。问题是,在今天谈论人权,尤其是后发国家谈论人权,已经不可能那么从容地再演练一次从私人权利到政治权利再到社会权利的渐进过程。三种权利已经同时成为公民权利的组成部分,同时为公民所要求,同时为国家所兑现,假如这些权利的哪一个方面有所减损,政权的合法性问题就会相应凸显。

第三,现代人权结构,是一种制度化的人权结构,必须要依靠国内法和国际法这样的法律制度安排,人权落实才是可能的。早期关于人权的申述,无疑主要是基于道德哲学的理由,但人权毕竟是道义权利与政治权利紧密结合的权利形态,因此,缺乏政治共同体实在法保障的人权,就等于是用人权的道德含义掩盖人权的政治含义,将人权高高地悬挂起来,而使人们无法在现实社会政治生活中享受得到。这是现代世界虚伪地对待人权的普遍方式。

保护人权的国内法体系,依赖于现代国家的宪政建构。保护人权的国内立

法,并不是当权者恩赐的结果,而是人们限制住国家权力体系的产物。一个国家权力没有受到限制的政治状态,是不可能形成限制权力、保护权利的权利法案的。在这种情况下,不管人们对人权的道德热情是如何高涨,人权也会陷入一个虚涨的道德热情与实际的权利落空的鲜明落差状态之中。这是现代人权发展史一再证明了的事实。因此,如何有效限制国家权力与如何有效保护公民权利两者之间,是相互支撑的关系。我们绝对不能指望国家权力的自我限制,也不能指望公民权利的从天而降。

保护人权的国际法体系,依赖于国际社会的共同努力。一方面,国际社会应当建立起关于人权的基本共识。在这方面,人类应当说是取得了巨大的进步。《世界人权宣言》及其后续的各种人权公约,表明人权已经成为国际生活认同的基本准则。另一方面,则需要国际公法的制定方面以人权作为指南。如果说当代国际法的相当多文献都在以人权作为基本精神导向的话,那么国际法制定的延续性进程就还需要进一步贯穿人权约法的精神宗旨。

第四,人权是现实权利与理想权利紧密结合的权利形态。实现全面、有效保护人权的世界政治状态,应该说是人类现代社会的一个理想。在发达国家那里,一套足以保护人权的哲学体系、制度安排与生活状态,已经系统地作用于人们的社会政治生活世界了。虽然发达国家在保护人权方面也还存在问题,甚至是非常严重的问题,但是,由先发的发达国家贡献出的人权理想理念,应当成为弥足珍贵的人类政治遗产。对于后发国家来讲,要想一步登天地落实先发国家的人权指标,那还不现实。但这并不等于说后发国家就有了坐等人权果实送入口中的机会。从理想范型出发,以保护人权为国家建构的宗旨,逐渐将人权落实为国家与社会发展的具体目标,就是一个从人权的现实逐渐逼近人权的理想所必需的选择。

第十三讲

平等

无论是从中国近现代政治哲学还是从当代西方政治哲学的视角来看,平等都是政治哲学的重大主题。平等可以说是现代政治哲学最激悦人心的理念,但平等的含义确实是非常复杂的。我们面对平等要问的是,平等在现代社会里究竟内涵着什么样的意思,它指向什么样的制度安排,又倾向于一种什么样的政治生活形态。这些确实是很难简单给出答案的问题。

现代所有的意识形态对平等的关注与对自由的关注一样,构成了这些意识形态的共同主题。但是,在这个共同主题之下所阐发的平等价值与对平等的追求,却存在巨大的差异。在中国,上个世纪90年代末期发生社会理论争论的时候,李泽厚就曾经有一个非常简单的概括——自由主义重视的是自由,而社会主义强调的是平等。在李泽厚的眼里,自由主义这样的右派不讲平等,而社会主义这样的左派不讲自由,这个划分严格说来有问题的。因为社会主义那样的左派从来认为自己承诺的平等是讲自由的平等,而不是撇开自由讲平等,这是最为彻底的自由。它足以引领人类从必然王国走向自由王国。而自由主义也不认为自己不讲平等,只不过是人人皆享自由的角度讲平等。平等无法简单地归于某种意识形态的旗号下进行评说,它实在具有自己特殊的内涵,需要我们给予谨慎的分析和对待。

一、对平等的三种不同理解

什么是平等(Equality)? 对于这个现代政治哲学最重要的概念之一,我们可以从两个角度进行解释,一个角度是字面的,另一个角度是意识形态的。从字面上讲,Equality 出自拉丁文,辞源意义是指水平的、平均的、公正的。按照雷蒙·威廉斯在《关键词——文化与社会的词汇》中提供的说法,这个词的使用最初与物理学的量有关。其社会含义是在 15—16 世纪出现的,最初与阶级平等联系在一起。到了 18 世纪启蒙运动的时候,平等这个概念所包含的人人生而平等、法律面前人人平等的含义才浮现出来。一个现代政治基本概念就此才宣布诞生。

从现代西方政治哲学主流意识形态体系的解释来看,各家各派对平等的解释就大相径庭了。自由主义将平等理解为人们以自然法为依据,每个人享有天赋人权、天赋自由。它是针对欧洲封建社会那种法定的不平等而申述的政治理念。这一含义,可以分别从历史的维度、空间的维度以及理论的维度来看。从历史的维度看,自由平等权利的兑现,有一个由宪政民主的推进而展现出来的扩大过程。在早期自然法观念下引导出的自然权利理念里,平等并未普遍实行。对于社会底层、对于妇女而言,自由的平等权利,是在历史发展中逐渐获得的。就理论分析来讲,人们平等地享有生命、财产、自由的权利,也有一个广度与深度的问题。广度问题就是平等的自由权利普遍落实的问题,深度的问题则是平等的自由权利纵深地贯通现代生活的问题。而从空间的角度看待平等问题,我们更会发现,平等有一个从西方世界逐渐推展到非西方世界的空间转换过程。贫穷落后的非西方国家曾经是西方推行内部平等权利的资源提供者,只有在他们对于平等有了政治自觉的时候,平等才构成他们所在国家的社会政治基本主题。

从自由的角度来看待或解释平等,确实给人一种印象,那就是平等是一个派生价值,而自由是一个原生价值,似乎两者之间具有价值的差等关系。因为原生价值和派生价值在价值结构上的地位是大不一样的。假如设定平等是自由的派生价值,那就意味着平等不是自足的价值。没有自由的奠基,没有自由的看护,没有自由制度的保障,平等就有被权势人物或国家组织剥夺的可能。一旦平等处于可能被褫夺的状态之中,这个派生价值也就被淹没了。之所以说平等是自由的派生价值,是因为自由这样的原生价值决定平等是谁与谁的平等、什么样的平等、什么状态的平等。自由作为原生价值而平等作为派生价值,注定了只有自由的平等,只有由自由来限定的平等,才是每一个人的天赋人权,一种谁也不能褫夺的权利。如果没有这样的限定,即平等缺乏自由的保障,那么平等就可能仅仅是基于权势者的恩赐,就可能掉进今天赐予明天剥夺的窘境。如果说人与人的平等是天生的,那么这句话的意味只能是人本身生而自由,所以平等。假如我们认为平等

是原生的价值,自由是平等派生出来的价值,平等由什么来定义呢?只有把平等问题阐述为自由的平等,平等才可以被清晰地规定,才可能在制度安排上贯穿自由平等的精神宗旨,平等才能体现为各种具体的制度举措。因此,从政治理念与政治制度两个向度上看,自由的延伸价值就是平等这一派生价值。从规范认识上来讲,西方政治哲学自17世纪以来已经就自由和平等的关系问题打了三百年的观念战争,人们始终在争论到底是自由优先还是平等优先。但归根结底,还是自由在理论辩论和实践推行方面显示出它的先在性。

如果从学理上追究自由与平等的关系,自由的价值与平等的价值其实是相互内涵着的。这就意味着,平等就是自由的平等,自由就是平等的自由,两者之间的内涵关系就是一种相互规定的关系,缺乏了对方,我们几乎不可能真正理解何谓自由、何谓平等。这不是用一个原生的还是派生的价值就可以简单处理的问题。自由的价值内在地蕴涵着平等的价值。从时间上来看,尽管平等的兑现必然有一个过程。但是,以自由作为社会政治生活的价值引导,平等的落实将处于一个发展的过程,一种可以期望的状态。当我们转换角度从平等的视角来看问题,即用平等眼光来看待自由的时候,平等又只能是一种自由的政治愿景。离开自由追求平等,或者离开平等追求自由,结果都只能是自由和平等的双损局面。正是因为如此,自由主义理论虽然特别强调自由的绝对优先性,强调一切现代政治哲学的基本价值观念比如平等、权利、法治、民主、自决、自主都是自由的派生价值,因此绝对不能离开自由抽象地讲平等,但也很重视人生而自由这样的平等意涵,绝对不排斥以平等来申述自由。这就是自由主义的平等观。

但是以平等作为原生价值阐发自己一套政治哲学主张的思想家,则认为自由主义阐发的自由观中的平等意识存在着严重的问题。这些问题包括:第一,平等不能被处理为自由的派生价值,平等本身就是自足的原生价值。平等是自生的,所以它是自足的。平等派生出现代政治哲学的其他诸种价值,它既是其他价值的支撑又是其他价值的源头。平等之作为首级价值,为什么显得如此重要呢?那是因为这些思想家认为,只有首先肯定人是生而平等的,才有可能证明人能够在现实社会政治生活中受到尊重,也才可能平等地获得他生存与发展所需要的各种资料。而且,从人类的群体性出发来考虑问题,一般说来,只有在平等相处的前提条件下,人的类生存才不受优胜劣汰的达尔文主义的支配,才足以保证人类的整体利益。

把平等作为一种首级价值来对待,在方法论上带有一种明显的集体主义色彩。而将自由作为现代政治哲学的首级价值,在方法论上则明显带有一种个人主义的色彩。方法论上的集体主义是从集体权利的平等性考虑问题的。这里的平等,带有集合概念的意味。方法论上的个人主义则从个人权利的角度考虑问题,

着重个体间的差异性平等。平等主义者认为个人主义者所讲的平等没有突出平等问题的关键。因为在实际的社会政治生活中,绝对需要从政治、法律与经济制度上体现出权利平等,才足以说明人们是不是处于平等的状态。但政治、法律与经济权利的平等,是一个阶级、集团掌握还是没有掌握国家权力体系控制权的结果。掌握了国家权力的阶级、集团,他们内部是平等的;没有掌握国家权力的阶级、集团,跟统治阶级、集团绝对不可能处于平等的地位。因此,只能从集体主义的方法论视角去观察问题,才能说明平等问题。

其实,在自由主义与平等主义的两种平等观视野中,在个人主义与集体主义两种方法论引导下,我们只要从两个视角端点向中间立场靠近,就可以看到平等问题的取向不同却同样重要的蕴涵。从自由主义与个人主义方法论的角度看,每个人享有的权利,在其生活的共同体内部应该没有差异的。而从平等主义与集体主义方法论的角度看,人民是国家的主人。在国家内部,这就意味着人人都是主人,这是一种绝对平等的权利。人民群众当家做主在此就有了一个政治哲学的理论支撑。现代政治哲学的平等主义引导出了一系列基于集体主义视角立论的政治哲学流派,诸如社会民主主义、科学社会主义、共产主义。这些政治哲学派别都强调,对于一个社会政治共同体来讲,如果从个人出发,而不从群体本身出发,既难以有效聚合集体力量,又无法提供给集体成员以平等待遇。因此,在自私个体基础上建构群体,只能满足部分个体的利益追求,而其他成员就会处于不平等的地位。平等主义者就此批评个人主义的方法论。个人主义将个人视为原子式的存在,个人孤零零地生存,彼此毫不相干,这种主张完全无法解释人天生的社会属性。原子式的个人会销蚀社会结构、瓦解社会群体。在他们看来,个人自由和个人享有的平等如何才有意义呢?或者说这一意义所显示的背景和坐标应该在哪里呢?只能在社会群体中。这样的平等主张为此特别强调真实的平等与真实的集体具有的高度一致的关系。相反,所谓自由的平等,个人之间的平等,绝对是虚伪的平等。因为这样的平等实际上掩盖着的是不自由的平等。平等主义者认为,建立在个体差异性基础上的平等不足以揭示平等的真正含义。

第二,平等主义者还认为,平等是真实可靠的。那就意味着提供平等的群体,不是以某种抽象理念而形成的抽象集体,而必须是一个“真实的”集体。所谓真实的集体就是,在这个集体中每一个个体都感到很愉快,同时每一个个体都认识到他是集体的一员,大家的权利是平等的,大家互相尊重、互相友爱、相互帮助,集体中的每一个成员都有一种找到归宿的感觉。于是,集体的成员真心诚意地维护群体利益,集体也就有效地、平等地、互助地、顺畅地运作。这样的集体不但能够自我复制,而且集体本身显示出来的状态也为集体的每一个成员所赞许。这样,在时间的维度上,平等从起点贯穿到过程,从过程达到终点;在空间的结构上,集体

成员不分彼此,集体与成员水乳交融。这种平等观与自由主义平等观相比,要来得更符合人们的心理需求,更符合人们在不平等的实际社会政治生活当中的政治渴望。在这个意义上,平等主义所阐释的平等,对那些在社会生活中失意的、下层的大多数人来说更容易产生强烈的认同感。这些平等理念不是来自自由主义的差别平等观,而是来自平等主义的无差别平等观。这种平等观建立在对于现存社会政治秩序不平等的不满上面,它要求一种对不平等者完全平等的社会政治制度与社会政治秩序,所以它具有革命性的作用,甚至颠覆性的意义。因此,近现代的社会革命,最重要的旗帜之一就是平等。

自由主义的平等观与平等主义的平等观构成了现代关于平等的两种主要观念。还有第三种平等观,那就是反平等的平等观,即保守主义的平等观。我们知道,现代保守主义有两大特征:一方面,它反对人为的理性建构,极端看重社会历史中形成的渐进秩序,认为这样的秩序使人们能够怡然自得地在井然的社会中相处,人人过着温、良、恭、俭、让的生活;另一方面,它特别强调社会上层精英对整个人类生活的重要价值,因为社会上层精英捍卫传统、呵护价值,保证人类能够拥有高尚的社会政治生活理念,促使人们保有纯洁的道德社会责任感。从这个价值立场意义出发,保守主义者认为平等乃是一种令人厌倦,甚至令人厌恶的社会政治理念。为什么呢?因为平等主义的价值观把社会上层精英和那些没有公共社会关注能力,也没有公共关注需求,当然也就没有公共生活关注实际行为的社会下层,提升到社会政治生活的舞台台面,让他们以自己庞大的数量,来降低群体在社会政治生活中的生活质量。正是因为如此,保守主义认为,真正公正的社会恰恰是各安其分、各司其职、各服其命的社会。一个人身为社会下层的成员,他的使命就应该是关注国家、关注价值、关注集体、关注大事;一个人身为社会上层,他就只能关注眼前、关注物质、关注自我、关注小事。前者为社会变迁提供精神指引,后者为社会生活提供物质基础,这是不容僭越的。所以,保守主义观念一方面显现为一种等级观念,另一方面对既定的社会安排高度重视。在保守主义者眼里,社会下层直接参与国家高层政治生活,是不能够忍受的事情。因为国家高层的政治生活天生地就属于社会上层精英、社会上层群体、统治阶级。社会下层直接参与国家高层政治生活,势必导致社会政治秩序的紊乱。

这样的观念在柏拉图那里、在孟子那里,都有明确的表述。柏拉图关于金、银、铜铁与贵族、武士、工匠匹配关系的论述,关于他们各自服从自己的职责就是公正的说法,典型地反映了基于各自命运的正义观念所代表的极端精英主义对于普遍平等的轻视。孟子关于“劳心者治人,劳力者治于人”的观念,维护的也是按照既定劳动分工各自服从安排的“平等”状态。保守主义者当然也反对现代民主政治的一人一票制的平等制度。在他们看来,大众民主的潮流抹杀了贤与不肖的

界限。大众民主的平等将一个既有崇高精神又有实际能力的贤士等同于一个目不识丁、不愿关注公共事务的人士,这是不能接受的事情。民众仅仅以数量优势来决定国家政策的情况是危险的,因为在数量远远胜过质量的情况下作出的决策,往往是低劣的决策,它无法保证社会政治的良性建构。当民主在成为现代主流价值,多数人的决断变成了国家政策决定的依据,真正掌握真理的少数精英被大众声音所淹没,社会政治主张是否合理的问题就无法真正得到把关了。保守主义者认为,只有将贤与不肖的政治权力加以区分,对于贤与不肖给予差别的对待,才能体现对贤、不肖之平等的尊重。

二、平等的内涵

自由主义、平等主义和保守主义各自对平等的阐述具有相当大的差异。综合这些意识形态主张对平等的看法,我们能不能归纳出关于平等的共识,而提供一个平等的基本定义呢?这无疑是困难的事情,但也并不是不可能的事情。在底线上来讲,平等总是关于人的权利的论述。近现代政治哲学哪怕是最极端的保守主义,它也承诺在一个政治共同体中,每个人的生存权利与发展权利是必须予以保障的。这也是一个政治共同体对它的成员富有吸引力的最重要的原因之一。如果一个政治共同体完全忽视它的成员,甚至伤害成员的生命,随意褫夺成员的财产,无视成员的社会政治自由,那这样的政治共同体肯定得不到成员的拥护,最终逃脱不了被内部成员或外部敌人颠覆的命运。因为一个人加入某个政治共同体是基于他在这个共同体中保护自己的身家性命的目的,如果他加入之后发现生命、财产与自由都处于危险的状态,那他对这个政治共同体的认同感会消失殆尽。当然,在社会政治共同体建构的过程中,可能会出现这样的偶发现象,比如说为建立起一个成员们满意的政治共同体,而对原有的政治共同体进行颠覆的时候,革命会产生一种促使原有共同体成员决绝脱离原共同体,而为新生的政治共同体献身的情形。但革命情景并不是讨论权利与平等的常态情形。一个能够保证政治共同体成员政治忠诚感的政治实体,对内必须保障自己公民的基本人权,对外能够抵御外国势力伤害自己国家公民的基本权利。对内的自立和对外的御敌,都是为了保证政治共同体成员的生命、财产、自由等权利。在这一点上,就是在极端保守主义和极端的激进主义那里,也都有共同的承诺,尽管自由主义、保守主义与激进主义三者之间对于何谓平等的具体内涵具有极大的差异。

从最基本的角度看,现代平等理念具有一些共同的特性:

第一,政治权利的平等。现代所有政治哲学流派关于平等的主张,首先都落

在政治层面上。这样的平等观念主要来自现代政治的首要原则——人民主权的
原则。我们可以看到,哪怕有再大分歧的政治哲学流派,它们都对人民主权有一个
共同的追求、共同的捍卫。无论是极左的社会政治哲学还是极右的社会政治哲
学,还是折衷的社会政治哲学,它们基本上都是以人民主权为根据阐述自己的政
治主张的。从人民主权原则出发,各个政治哲学流派才能够聚集政治共同体建构
的正当性资源和合法性资源。马克思主义政治哲学将人民主权作为第一原则加
以承诺,誓言建立人民群众当家做主的新兴国家。人民主权,是依据马克思主义
建立起来的社会主义国家的基本原则。作为社会主义国家的政党意识形态和国
家意识形态,人民主权原则构成所有政治建构的基础。建立在自由主义原则基
础上的宪政民主国家,同样承诺国家的第一原则是人民主权原则。主流的保守主义
思想家们虽然对大众民主深深怀疑,但它也认为自己所要保守的首先是人民的自
由权利不受侵犯。可以说,现代政治共同体都是以人民的名义建构起来的政治实
体。尽管在这一名义下面建立的是花样百出的社会政治体系,但是在底线上这些
政治实体都认为自己所保障的是人民利益。

为什么各种各样的社会政治思潮与社会政治制度都承诺人民主权呢?因为
现代社会政治共同体不是建立在君权神授的基础上的,而是建立在人民同意的基
础上的,任何社会政治领袖人物都没有独占国家权力的理由,国家权力的合法性
只能建立在人民主权的基础上。只有政治共同体的所有成员对政治共同体予以
支持,国家才能聚集起合法性资源。如此,国家就必须成为一个足以保障所有成
员(公民)的权利的实体,它才能够获得合法性支持。这是现代国家对于政治平等
必须做出的最底线的、也是最必要的承诺。否则,国家的维系就缺乏一个起码的
政治认同基础,而必然陷入危如累卵的濒死状态。同时,任何社会政治共同体都
必须建立起自我维持所必需的政治秩序。政治秩序的形成,却只有在社会政治共
同体成员足以体会到自己基本权利有所保障的前提下才有可能。如果社会政治
共同体的成员在政治权利上处于被支配的状态,在法权上处于不平等的位置,在
安全上处于恐惧的氛围中,这样的社会政治共同体便处于一种随时崩溃的危险之
中。因此,现代的平等首先是政治、法律意义上的平等就在这里获得了证明。这
正是“人人生而平等”与“法律面前,人人平等”成为现代平等呼吁最强有力声音的
原因。

政治平等就是所有政治共同体成员的权利一致的平等。这是早就为亚里士
多德在《政治学》中强调的一个原则,“在一个共和国内,大家认为所有公民完全平
等,没有任何差别”。而这种平等,绝对不同于专制政治条件下的大众无差别的
“平等”。犹如孟德斯鸠在《论法的精神》中指出的,“在共和政体之下,人人都是平
等的。在专制政体之下,人人也都是平等的。在共和国,人人平等是因为每一个

人‘什么都是’；在专制国家，人人平等是因为每一个人‘什么都不是’”。现代政治平等完全是建立在平等者自主、自决的主人地位基础上的。这正是法律能够打破仅仅保护权贵的传统而真正保护所有公民的最直接的原因。没有现代共和国据以建构的政治平等原则，法律面前人人平等就是无法想象的事情。

第二，经济权利的平等。这是平等的诸种主张中一个最激动人心的方面。无疑，基于政治法律平等的原则，一个政治共同体成员享有的平等政治权利必然与他们平等享有的经济权利紧密联系在一起。因为在权力共享的前提条件下，共同体的利益也就必须处于一个平等分享的状态。只有这样，共同体成员共同分享的经济利益，才能使政治上聚合的共同体成员在日常生活领域里对自己作为平等成员的资格进行确认。共同体平等成员资格的认可，使成员觉得自己在共同体中获得了生存发展的资料，既没有被他人欺凌，也没有被他人掠夺，更没有被强权人物所支配，这样他才能够接受在这样的共同体中生存下去的，维系这个政治共同体的政治诉求。假如一个共同体的成员经济上处于严重的不平等状态，他们缺少起码的生存发展资料，因此不得不以背叛这个共同体来获得活下去的条件，那么这个共同体的成员就会缺乏起码的归属感，就会想方设法逃脱它的约束，冒着生命的危险非法地进入另一个政治实体之中。比如古巴，由于它的经济发展严重滞后于民众的需求，简直就无法满足起码的生活资料所需，因此民众大量偷渡到美国。即使古巴方面通过海洋警察严厉镇压，谁敢偷渡就枪杀谁，但依然难以遏止民众的偷渡行动。我们“文革”的时候情形也是一样。尽管政府努力地割资本主义的尾巴，但是对地下的经济交易官方也只能睁一只眼闭一只眼。为什么呢？人们必须要活下去，才能够维持政治共同体的存在。

与经济平等要求的提供给共同体成员以平等的生存发展条件相联系，经济平等主要显现为分配平等。分配平等被一些论者看做是底线公平。因为分配平等是历来最挑激人们平等神经的事情。也许在政治上谈论平等权利对普通民众来说没有太大的意义，甚至这种谈论在他们那里就简直受到冷落，但是分配平等却始终受到普通民众的高度关注。因为政治平等包含的投票平等、男权和女权的平等这些平等子项，有时候似乎有点给我们宁静的日常生活添麻烦的意味。但分配平等则关乎我们日常生活的适意状态。它无需其他人的提点或煽动，而内在于我们的日常生活之中。分配上的公正与平等，关系到维系成员对自己共同体认同感的现实基础。现代政治史提醒我们思考一个问题，为什么非洲的小国频频发生政变呢？就是因为国家元首或统治集团凭借权力占有了本该属于共同体成员共同所有的财产，民不聊生，只好造反！在这样的情况下，与其活着，不如死去。而当年伊朗发生“白色革命”，导致国王巴列维下台、流亡，也是因为不公平的分配使他丧失了民心。菲律宾总统马科斯贪污腐败，将国家财富大量聚敛到自己的名下，

因此也丧失了合法统治资源,被人们推翻。

但分配平等是一个相当复杂的问题,以至于它构成现代政治最大的难题。原因在于,首先,实现分配平等要面对人们习以为常的“自然的不平等”。因为平等并不是天然的存在,人们出生的时候,政治意义上的自由与平等都还没有兑现,而当他们成长起来之后,政治发展的差异、经济待遇的差距,不是越来越缩小,而是愈来愈明显。这种自然的差别并不是政治意义上的不平等,但正是政治意义上的平等所要解决的问题。其次,分配平等一方面要面对公平的分配如何实现的问题,另一方面还要面对不公平的公平分配问题。前者要实现一个有形物质产品与无形精神财富的公平分配,这已经是一个难于实现的目标;后者要将不公平的处境和现实公平地分配给共同体的成员,这就更是增加了分配平等的难度。

为此,人们设计了一系列的分配方案,以便保证分配平等。一种方案是所谓资源平等分配的方案,这是著名政治哲学家德沃金主张的平等方案。这一平等分配方案强调两个基本原则:一是所谓重要性平等原则,即人生取得成功而不被虚度对于每个人都具有同等重要的意义;二是选择着的个人对于人生成功负有最终的责任。基于这两个原则,德沃金指出,一个政府的法律与政策应当不受公民具体背景条件的限制,但同时政府要努力使公民的命运与他们自己作出的选择联系起来;选择非人格资源和人格资源作为平等的尺度,把他人付出的机会成本作为衡量任何人占有非人格资源的尺度,以一个虚拟的保险市场作为再分配税收的模式,从而保证平等成为公民个人选择因而必须自己为之负责的结果。德沃金认为他没有像罗尔斯那样依靠社会契约论的支持,对社会契约论作非常逻辑化的处理,设置诸如“原初状态”“无知之幕”那么复杂的逻辑前提,但他却保证了分配平等为人们接受的状态。

罗尔斯的分配平等与之迥异其趣,构成另一种平等分配的方案。罗尔斯以“公平的正义”表达了自由主义的平等原则。这就是著名的两个正义原则。第一个原则是:所有人都应平等地享有最广泛的基本自由,这种自由以不妨碍他人的同样自由为限度,此即平等自由的原则。平等自由关乎所有社会成员的思想与良心自由、政治方面的自由、人生和财产自由、法治规定的自由。其实这就是一个政治法律权利的平等原则。在第一原则优先的前提条件下,罗尔斯陈述了他的第二正义原则。如果说第一原则处理的是公民的政治权利的话,第二原则处理的就是收入和财富的分配,不同社会地位的设计与安排,等等。这一原则包含两个具体的原则:一是公平的机会平等原则;二是差别原则,即社会地位和经济利益的不平等必须依附于地位和职务向所有人开放的条件,而这些不平等要符合每一个人的利益。按照罗尔斯的话说就是,“社会和经济的不平等应该这样安排,使它们:(1)适合最少受惠者的最大利益;(2)依系于在机会公平平等的条件下职务和地位向

所有人开放”。罗尔斯的这一关于收入和财富分配的平等正义观,被人认为带有明显的福利社会主义的色彩。在德沃金看来,它脱离了个人的选择。而在诺齐克看来,它有做大国家的危险。瓦尔泽则主张建立多元的正义观念,以便保证平等与正义。无论如何,我们可以看出,关乎经济平等的私人权利问题,今天已经成为公共政治哲学的重大主题。

第三,社会文化权利的平等。社会文化权利的平等也是一个具有广泛含义的观念。它包括教育权利、传统受到尊重的权利、习俗得以存活的权利,以及言论、结社、出版、集会自由等政治权利中蕴涵文化部分的内容、妇女受到尊重的权利,等等。这些平等原则在《经济、社会与文化权利国际公约》有具体的阐述。一方面,它们构成公民的基本权利,涉及公民的社会政治自由;另一方面,当我们说公民“都”应该享受这些权利的时候,它就是平等的应有之义。我们讲权利的时候已经给大家讲过了。文化权利的平等在这里强调的关键问题是什么?是国家、组织或他人必须尊重人们平等的文化选择权利。像人民主权原则落实到文化的界面,就必须相应承认人民在表达自己的意志与愿望时候平等地享有自主、自决的权利。公民选择什么样的生活理念,选择什么样的方式安排他自己在公共社会生活中的状态,秉承一种什么样的人生态度,有一种什么样的习俗偏好,他对自己的传统文化持一种什么样的立场,都应当平等地由公民自主决定。因此,对每一个人来说,无疑这些文化权利不应该受到社会政治共同体、当然也不应该受到国家权力的直接干预。国家也许基于政治的原因,要求有国家的理念、国家的认同,但是国家绝对没有理由借助国家权力强行要求自己的公民对传统的文化价值、宗教信仰、传统习俗作出符合国家要求的、断然的选择。这样的一种平等的文化底线权利,对我们国家的公民来说是非常重要的,尤其是我们国家正处于建构公民社会关键时期,多元而平等的文化发展状态,对于我们推进健全的现代文化发展进程具有重要的意义,而且对于公共领域与私人领域的健康分化来说也是极端重要的。因为文化平等的前提是政治权利得到保障,经济权利受到尊重。没有政治法律权利的平等、财富与分配的平等,也许我们一开始思考问题、意图表述观念、崇尚或拒斥传统,我们就会受到肆意的干扰,就会陷入一个受人教训的状态,就得接受强制的干预。

平等享有社会文化权利,意味着国家对于完备的宗教、道德与哲学学说应当保持一种中立的态度。换言之,国家不应当将自己与某种宗教、道德与哲学体系直接勾连在一起。不是说国家不提倡公民有信仰、公民讲道德,而是说国家绝对不能直接将某种宗教、道德与哲学体系强加给公民。国家仅仅是社会成员为保障自己的权利而建构起来的组织机制,因此,它只能保护公民们不同但合法的信仰与道德行为模式。国家不是一种宗教、道德与哲学建制,现代国家不能重蹈政教

合一的覆辙,国家只能是受到严密限制的被动的政治结构。当然它有责任将信守不同宗教、道德与哲学体系的人群、族群与民族保持在理性相待的范围内,而不能对宗教、宗族、种族之间因为文化差异导致的社会冲突袖手旁观。

同时,社会文化权利的平等也要求不同信仰、不同教化和不同哲学信念的群体,必须保持一种相互克制的态度。不能认为自己的宗教、道德与哲学就是十全十美、无所欠缺的,因此对于别的群体的宗教、道德与哲学深怀不满、严加拒斥。在一个社会文化权利平等的国家中,人们必须将这种因为文化原因导致的差异与冲突限制在文化的互相竞争的范围内,而不能扩展到政治领域中,尤其不能借助国家权力来对少数人信守的宗教、道德与哲学进行迫害,也不能对民族之间不同的宗教、道德与哲学进行高低价值的甄别。多元文化之间寻求达成重叠共识,从而为多元社会的健康运转提供深厚的文化基础,而这就成了社会文化权利平等的最好标志。

三、平等的时空向度

平等真正落实就是一种自然权利意义上的平等的实现。从自然权利上的平等上来讲,一切不平等都是人不能容忍的事情。问题在于,究竟如何才能实现人们所期许的人人平等的理想状态呢?这就牵涉到平等的设计与计算问题。这自然是一个相当复杂棘手的问题。关于平等的实现状态,人们在时间维度和空间维度上有不同的设计和构思。从时间维度看,可以区分为起点平等、过程平等与结果平等;从空间维度看,可以分解为机会平等、国内平等与国际社会的平等。

时间维度的平等,不是从自然时间的角度谈论的平等,而是把平等作为一个从起点到终点的过程来谈论。在时间向度的三个维度上,人们关于平等的描述都是基于差异性的描述。所谓基于差异性的描述,就是基于对不平等的差异来构想实现平等的条件与状态。首先我们看起点平等的主张。在起点平等上人们关注的焦点是什么?起点,什么时候的起点?谁的起点?哪一个起点?从社会契约论的角度看,原初契约就是对起点的约定——从底线权利或者天赋人权出发。人们讲的起点平等,就是一种在权利的先在结构上处于彼此相同的地位。落到政治法律建构的层面上来讲,就是为保护人们的生命、财产与自由而建立起来的国家这样的政治共同体或联合体。人们享有相同的政治权利,在法律面前人人平等,也就是顺理成章的事情。作为现代国家根本法律的宪法,就是从人权出发设计平等地保护每一个公民权利的政治制度的。现代宪法的四个标志——人权、财产权、法治、分权制衡,都是为了限制住可能侵害公民权利的国家权力,保证公民参与国

家共同体政治活动的出发点上的平等权利。应该说起点平等就是每一个公民开始作为公民身份活动的时候所处地位与具有权利的平等。

但人们寻求起点平等并不常常落在政治、法律权利的平等规定上,而是从财产权利,甚至从财富分配来讲起点平等的。从理论上讲,我们每个自由人组成一个公民的政治共同体,即国家,就是因为我们期盼在国家中获得足够的财产份额,而且我们的财产份额受到宪法的尊重。一方面,这种尊重表现为国家不能随意褫夺我们生存所需的私有财产;另一方面,它则表现为从财产平等的原则出发,国家不仅平等地保护财产,而且平等地分配财富。这不仅促使我们关注国家从建构的那一刻起,我们是不是有一份自己的财产保障自己的生活免于匮乏,并不受国家侵犯,而且要关注国家对财富分配政策的制定与执行是不是公平,也许我们在国家建构之初拥有的财产份额并不太大,但我们仅仅追求国家在再分配的过程中不让我们吃亏,并且不会使我们的财产处于缩水的状态。同时,在国家财富再分配的时候,每一个公民所得的份额不能有太大差别。尤其在将国有财产进行公平分配的时候,一定不能让掌握国家权力的权势人物占据主要的份额,而应当将财富总额平均分配给每一个公民。比如我们国家改革开放之后,一些人“抢来本钱做生意”,那就是违背国家财富公平分配的起点平等原则的。这些人把国家财产当作私人财产来支配,发了横财,因此与其他公民在财富的占有上拉开了巨大的差距。公平的办法应该是,把整个国家财产总额计算清楚,平均分配给每一个公民作为应得,然后再开始进行国家改革。这样每一个公民就都处于改革起点上的平等状态,就不会因为改革起点上的差距而分得较少,甚至根本分配不到他应得的财富份额。这就是一些人士主张财富再分配的起点平等观点。这样的设想,是参照俄罗斯的做法得出的结论。苏联崩溃之后,俄罗斯进行休克式的私有化改革,就是将国家财富总额计算清楚之后,按照每一个公民应得的份额分配给他们,一些人将分配得到的份额出卖成为工人,一些购买别人分得的份额而成为资本家,但起点是平等的,并且平等地给予了人们以选择权。但在今天的中国,由此达成一种起点的平等,已经是绝对不具有可能性的了。中国的改革开放进行了将近三十年,今天的改革已经不再可能是零和游戏。我们已经无法回到三十年前的改革起点上,因此也就无法讨论具有实际意义的平分国家财产的起点平等问题了。可见,在经济权利上的起点平等是多么的困难。

而在国家、组织与个人的发展、绵延过程当中,关于平等的描述就更为交错复杂。原因在于发展过程中解决平等问题时所面对的是一个矛盾重叠的局面。一方面,社会政治经济文化存量的平等和发展过程当中社会政治经济文化增量之间,有一个复杂的权衡关系。对中国今天的改革来说,存量改革实现平等已经是非常困难的了。要把原来既成的那些财富或权益分配局面扭转为一种真正平等

的局面十分艰难。举一个最简单的例子,在城乡二元结构下长期运行的对农民歧视性的政策,就难以矫正。所以人们基于这种认识,主张中国实现平等目标的改革应该采取一种增量改革的进路。这是一种不管存量状况,而仅仅就新的改革举措是不是有利于增强公平状态进行的改革设想。以增量改革促进平等,好处在于跳出了既有的利益格局,不至于使人们纠缠在过去的平等状态的矛盾纠葛中,以超脱的心态面对过去,以平衡的心理正视当下,从而将新的改革安顿在平等的基石上面。但不管存量是否平等而仅仅注重增量的平等,其实是有些自欺欺人的做法。因为过程平等的理念恰恰促使人们从存量平等看增量平等,又从增量平等反观存量是否平等。两者之间绝对不是—种可以完全切割开来的简单关系。在处理存量和增量的关系上,一个绵延的过程既会使平等事实上变成一种心理自我满足的追求过程。也许这个过程是越来越趋近平等,但同时会促使人们将平等看破而不抱希望。会认为这个过程是伤害平等的过程。在一个社会逐渐发展的过程中,平等作为我们政治的基本理念、制度安排的基本架构,体现为一种财富分配的过程平等并不是那么容易的事情。相反,假如不是将过程平等看做是政治、法律权利始终平等地保护公民的方式,而看做是财富越来越平均地占有的过程,那么人们一定会质疑,人类究竟是越来越平等还是会越来越不平等呢?比如像比尔·盖茨这个人占有的财富,和我们社会底层人占有的财富,简直就有天渊之别。我们如何盼望社会发展、政策演变、财富持续分配等过程中的平等问题呢?

在社会的展开进程中,我们究竟能不能通过连续的运转过程逐渐往平等的“平衡摆”中间点上调试呢?这实在也不是一个轻松的话题。因为政治史证明,就是那些在社会行为过程中以平等为目标、为平等而牺牲的社会行为,到最后恰恰没有能够实现它预期的平等目标。现代平等政治是一切革命运动的共同目标。但最后平等的状态有没有得到改善呢?托克维尔所著的《旧制度与大革命》这部伟大的著作,专门考察了以平等为旗帜的法国大革命的结果,他发现,那些试图通过一场革命改变自己不平等处境的农民、工人,在革命后反而处于更为悲惨的状态。到了20世纪,“人民要革命、民族要解放、国家要独立”成为时代的主调,这些波澜壮阔的社会平等运动,虽然可以说以滚滚洪流席卷了旧世界的秩序,但并没有带来一个平等的新世界,更何况荡涤旧世界不平等秩序的人们终究都落了个回归旧秩序的结果。

但平等终究成为最具有号召力、最振奋人心、也最能够推动人们投入火热的社会运动的政治理念。而这一平等的观念,既不是起点平等,也不是过程平等,而是结果平等。结果平等还是不平等,是我们每个人在现实生活中能够最直观感受到的状态。我一个工人努力劳动一个月仅仅领到500元工资,而你资本家仅仅在创业初期投入了资本,后来几乎是不劳而获地过着奢靡的生活,我怎么可能认为

这个世道对我是平等的呢？我作为一个社会底层人士，仅仅能租住城市郊区的农民房，而社会上层人士却居住成百上千平方米的豪宅大屋，我这个社会下层人士怎么能想象我与上层人士处于平等的地位？在这个意义上，人们对平等不平等的直观感受，往往是对平等的最切近他生活状态的认知。也许人们没有从政治理念上关注平等，也没有对法权起点平等和权利的保护的行动，但从他们分享社会财富的结果上说，每一个个体绝对能够感受到社会严重的不平等状态。这就是法国人巴贝夫的财富平等享受的观念成为最吸引人的平等观念的最重要的原因。吁求结果平等的观念对社会的和谐秩序最具破坏性，多少革命都是假其为由，大行其道。但现代政治哲学告诉人们，绝对的结果平等是绝对达不到的目标，人类能够在结果平等上可为的，仅仅是维持具有差异的结果的公平性而已。

平等的空间向度，分析起来，可以说它从三个指向上才能得到较为全面的认识。这三个指向是：其一，每一个公民获得的生存、发展空间的平等问题；其二，在国家共同体内部的诸平等问题；其三，国家间的平等问题。

从第一个指向来看，首先就有个公民资格的平等问题，同时还有机会平等的问题。就前者而言，美国人在宪政制度的安排上，在公民自主、自决的诉求上，在生活中平等权利的分配上，都上升到了宪法的保障和承诺。只要获得了公民资格，这些平等权利自然就在保障的范围之内。但在相对后发的社会政治共同体里，由于宪政权利安顿的欠缺、制度布局的不合理、生活状态的畸变情形，公民资格问题还不是一个紧要的问题。在这样的社会中，公民之间的非平等待遇、机会不均等所产生的怨恨状态，都成为人们心理上不得不接受的事实。可以说，公民资格不是一个玄虚的群体处境的问题，而是一个关系到公民个体在国家内部的处境的问题。在机会的公平获得上，国家权力必须予以同等的保障，而保障的方式就是以法治国。当每个人都在宪法之下行为，每个人都能自主地运用自己的知识、智慧和财富的时候，公民们就处于平等机会的获取状态。罗尔斯在阐述他的两个正义原则的时候，就特别强调机会平等原则优越于差异平等原则。因为差异平等原则首先可能投射在分配领域，倾向于结果平等。而机会平等原则强调的是公民权利和公民在共同体当中同等待遇的权利，所以它显得绝对优先，更为正当。在这个意义上讲，机会平等首先就是一个政治法律权利平等决定的事情，它是现代社会政治制度、现代经济制度安排上一个最紧要的问题。当所有机会都向人们开放的时候，宪政法权的平等保护机制也就形成了。一个良序社会或和谐社会的制度安顿，不仅需要在宪法上保护机会平等，而且需要公民之间具有宽容精神，这样才有利于形成机会平等的政治局面。现代的机会平等，还涉及一个机会的精确计算问题。比如美国黑人占美国人口的12%，经过精确计算，美国黑人获得的就业机会就大致不能低于这个比例。但不能不看到，旨在通过精确计算得到的数据

以求保证机会平等,有时候却并不能够解决在政治哲学意义上的规范布局,在制度上获得令争取机会平等人们满意的答案。换言之,即便有了行之有效的制度安排,也并不能够保证在具体的机会分配上面获得真正令人们满意的数量分配。

这也是机会平等随时刺激人们大脑而永远无法一劳永逸地给予解决的原因。对现代政治共同体成员来讲,人们在同样的一个政治空间里生活,为什么有的人获得的发展空间比别人的发展空间要小,为什么有的人获得的生存条件比别人的生存条件要恶劣?这个空间、条件的差异,导致了穷人世界和富人世界的区分。贫富的空间区分是现代社会的关于平等问题的具有残酷性的一个话题。穷人说平等的世界是乌托邦,富人说平等是一个奢侈话题。也许富人出于对穷人的高度同情,转让机会给穷人,但这毕竟不是穷人自己争取到的机会。而对穷人来讲,他面对的是现实的生活情景,即使是有上升到社会上层的机会,也并不见得就能稳稳地抓住。在穷人和富人的社会机会平等诉求的混响曲里,现代政治革命和政治秩序建构都找到了根据。

从第二个指向,即国家共同体内部的诸平等关系来看,首先涉及的是族群、民族的差异性问题,其次是男女性别差异带来的克服不平等的难题。族群问题是困扰现代民族—国家实现平等状态的一个大难题。当年希特勒对犹太人的屠杀,就是以人种净化为由的野蛮行动。人种优越论,是民族—国家兴起阶段一个主体民族建立国家的主要支撑理论,但它却带来了社会政治空间中的广泛冲突。现代民族—国家建立在单一种族、民族基础上的并不多。一个国家中存在着多族群、多民族的现象非常普遍。如何消除人种论的负面影响,在各个民族之间实现平等相处,就成为多族群、多民族国家重大的社会政治问题。如果族群、民族之间的平等关系建构不起来,族群与民族关系就会变成威胁国家安危的导因。因为族群、民族之间由于不平等感觉或处境导致的冲突,会使社会政治生活的安定得不到维系,族群、民族之间的政治冲突会直接威胁国家共同体的存在。比如我们国家就是一个典型的多族群、多民族的国家,藏族、维吾尔族、哈萨克族、彝族、蒙古族等少数民族,人口虽少,但居住面积颇大,如果这些民族认为自己在国家中所处的地位是不平等的,那将导致严重的社会政治后果。所以我们强调在“中国”国家的理念下,所有民族都是国家“大家庭”中平等的成员,以便族群认同上与国族认同统一起来。苏联的崩溃,除开政治、经济的诸种原因之外,对族群、民族的不平等对待也是一个不容忽视的重要因素。在苏联,族群矛盾长期依靠政治高压和暴力镇压来解决,结果非俄罗斯民族建立的加盟共和国与俄罗斯民族主体建立的苏联之间早就同床异梦、貌合神离,一旦国家遭遇诸种困境,国家的分崩离析就在人们的意料之中了。美国的经验值得借鉴。美国国家意识形态力图营造一个诸族群与民族平等相处的氛围,建立一个有助于实现各个族群与民族平等关系的国家熔

炉。这就是美国强调自己的国家是一个 Melting Pot 的原因,这个所谓“大熔炉”的关键就是促使族群关系融合,以平等的民族关系结构维持国家结构,从而使肤色的差异、文化理念的差异、生活方式的差异、政治认同的差异、民族认同的差异,逐渐聚集在国家—民族(国族)认同的一致性下面。

从第三个指向,即国家间的平等关系来看,作为一个全球化的社会,各个国家不论大小、贫富,也都应该处于平等的地位。这是国际社会应当努力达到的平等状态。国际社会的平等状态,既关乎国家间的平等情形,也蕴涵着国家内部不平等受到国际关注、国际援助和国际干预的必要。今天的世界,发达国家、发展中国家与欠发展国家在社会平等上的状态相差极大。全球化的国家差异显现在我们面前的状态是:非洲饥民和欧美富豪似乎不在同一个地球空间,而中国富豪与欧美富豪的关注点似乎完全没有关系;同时,欧美国家在其资本原始积累时期对亚非国家的掠夺还历历在目,而前者对后者落后的轻蔑也使人记忆犹新。在国家之间,要将不平等的国家关系改变为平等的国际关系,实在不容乐观。另一方面,国家间的主权问题,确实妨碍人们对经济落后国家、政治欠发展国家的不平等进行有效的国际干预,但这种干预对于被干预国家的平等状态是极可能有所帮助的。比如经济落后和政治欠发展国家,在开始发展后,社会不平等现象的日益引人瞩目,使人们产生了强烈刺激,以至于人们追求平等的强烈愿望成为社会颠覆性运动的重要变量。国家因为公民的平等诉求没有得到满足,使得对平等变量的控制远远超过了对国家发展常量的理性组合的要求。为此展开的游行示威、群众集会甚至肢体反抗,使政府非常紧张。就此而言,一个发展中的国家自身,首先应当注重平等的发展,保证公民能够平等地分享发展的成果,以便为可持续发展提供平等的持久动力。

如果一个主权国家对于国内严重的不平等现象掉以轻心,甚至熟视无睹,那么,国家内部的不平等就会逐渐成为一个国际问题,引起国际社会的广泛关注。如果一个国家拒绝满足起点平等、过程平等、差异的结果平等与机会平等诉求,对于严重分化的社会阶层不进行适当的调适,任由社会冲突从怨恨发展到仇恨,从仇恨蔓延到对抗,从对抗演变为仇杀,那么国际社会就不能放任自流,听任其成为国际社会不安定的因素。这也许就是人们诟病的国际社会“人道主义干预”的方式。但是,在今天这样的“地球村”时代,国家间确实不再处于一个“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的隔绝状态,一个国家的稳定状况关乎其他国家的安宁。尤其是经济领域的全球化导致了国际社会的一体化,在这样的情形下,国家间的相互关注超过历史上的任何时代。由于一个国家的动荡会席卷全球,于是,在人权和人道主义的限定性运转前提下,国家间对于不平等的社会冲突的干预,只会越来越成为国际社会和平与发展的必需。这种干预,当然首先是一种国际舆论的干

预,这是一种国家内部解决不平等问题的最强大的国际压力。国际社会对某个国家内部不平等的干预,一般不能诉诸武力,否则就有违背平等原则的嫌疑。当一个国家确实采取了野蛮的反文明、反社会、反人类的行径,那么也不能绝对排除暴力干预的手段。自然,这就需要将暴力干预约束在国际法的规则之下。

四、平等的扩展性好处和坏处

从今天国际社会的情况来看,平等已经成为一个普遍流行的政治理念,以至于国家、国家间与国际社会的很多事务,都只有假平等之名才具有合法性。平等的这种使用,乃是一种扩展性的使用。所谓平等的扩展性使用,就是指人们从平等出发,把平等作为社会政治生活普遍认同和接受的政治立场,进而将之作为一切社会政治行动是否正当的最后依据。这种使用,不会仅限于对平等的追求、对平等的制度设计和对平等的国际化努力,而是将平等作为完备的理论体系、社会运转的轴心处理。这是当今世界一个令人注目的现象。

平等的扩展性使用,可以往好的方向发展,但也可能往坏的方向演变。从前者看,平等的扩展促使人类通向一个令人满意的社会,让人们都有安全感、舒适感,甚至惬意感。在这个意义上,平等可以推动人们对美好生活、理想社会的追求。解决世间不平等的问题,始终是秉承现代“自由、平等、博爱”的社会政治理想的人类所应当致力的事情。不管平等的理想状态是多么遥不可及,但平等却永远是激励人类超越不平等的现实,进入更加平等的社会的不竭动力。因此,平等是永恒的政治乌托邦,无论谁想将它瓦解或者抛弃,都是不可能的。现代关于满意的甚至是完美的政治追求,都在平等那里获得了自己深厚的存在理由和社会土壤。只要人们对不平等怀有不满,平等的政治理念就始终相伴左右,为人们提供政治批判的根据,为人们抵御不平等的现实提供观念动力,为人们的政治反抗提供精神支持。从这个特定的角度讲,不管人们怎么使用平等的概念都不会过分。平等就此成为人类社会改善和进步的精神标尺。这是平等扩展使用具有积极效用的保证。

但平等理念的扩展使用如果朝坏的方面发展,也会导致令人意想不到的可怕后果。由于平等的理论分辨一直滞后于平等的现实需求,这就注定了平等在现实社会政治生活中一直被变形使用的命运。对于人们来讲,他们没有义务像理论家那样去细致入微地辨析起点平等、过程平等与结果平等的复杂含义与精确计算方式,他们所要的就是现实中的绝对平等;对于普通民众来讲,机会是不是平等,族群之间、民族之间是不是平等,不是一个理论辩论工夫,而是一个现实感受的结

果,因此,平等的完全落实是一个永远也实现不了的事情。在这个意义上,平等就容易成为人们不满于现实的精神动力。人们会认为,自己在社会政治生活中的处境之不顺、待遇之不公、发展之曲折、结果之不令人满意,不是自己努力与别人努力状态的不同导致的差异,而是社会的不平等状态注定的结果,是由社会发展当中没有一个公正的生存环境、发展环境决定的。因此,平等追求与社会心理感觉的差异性,便很容易成为革命的心理基础、叛乱的正当理由。在这个意义上讲,对平等状况的不满所导致的社会状态,甚至可能是反社会的。因为这样的不满,促使人们颠覆现存令人不满的状态,而彻底建设一个令人满意的平等社会。而当人们意识到新的社会机制也存在触目惊心的不平等状况的时候,新一轮颠覆社会政治秩序的革命又在酝酿之中了,社会就此丧失了建构规范秩序的可能。

同时,平等的诉求可能推动人们脑海里形成免除自我责任,将不平等的现状完全推给他人、社会与国家的心理定势,从而使懒人哲学弥漫全社会。这样的平等观念,带给社会追求平等的负面意义就是,人们对平等的追求仅仅落在试图在财富占有方面实现均平状态上。这一直是人们理解平等问题的最大误区。当人们认为平等就是针对财富分配的不均等表达的政治理想的时候,人们就可能丧失对财富创造的关注,而流于对现有财富分配的垂涎欲滴,甚至严重到瓦解人们劳动的愿望。或许这是现代西方福利国家遭遇困境的最重要的原因。而千百年来,中国人在“均贫富、等贵贱”这样一种“平等”的政治理念影响下所产生的平均主义诉求,对中国社会的创新性发展所带来的精神障碍也已经有目共睹。事实上,一方面是财富分配建立在财富创造的基础上,另一方面,财富占有的不均,既与财富创造的份额本身具有重大差异有关,也与创造财富的社会政治条件的限制与约束有关,更与财富创造者之间个人努力、人生运气和先天禀赋有关。这是一个极为复杂的问题。绝对不能简单地将不平等的社会现状归咎于财富份额分配的平等问题。这是对于复杂社会现象的化约性思维导致的不可靠的、非理性的判断。对于成熟的现代社会来讲,我们应当极力避免一种煽动仇恨、颠覆社会的伪平等观念,即一种以平等为号召,其实并不关注平等的社会状态如何达成的问题,仅仅落在以平等发起社会运动以实现发动者政治目的的“平等”观念。现代政治史表明,多少政治野心家都是以平等作为他们实现自己政治野心的工具。这也意味着平等容易滑入一种政治工具价值的危险,因此必须提醒每一个真正关心平等的人,对平等问题要怀抱一种审慎的理性态度。

可以说,平等的扩展性理念向好的方面发展,可以为人类提供一种政治乌托邦精神;而平等的扩展性理念向坏的方面发展,则提供了一个均平的解构性政治观念。因此,我们需要对平等进行一种现代民主宪政下的心理消毒,并以宪政建构保障的正义来取代歧义丛生的平等观念,从而促进人类社会迈入一个真正自

由、平等的新境地。当人们仅仅将平等处理为一种煽动性的道德诉求的时候,实际上它就堵塞了人类通往平等现实的道路。因为,平等只能在政治制度的安排中、在法律条规的制定中以及在道德的社会机会分布中实现。因此在平等面前,那些无法达到绝对平等的现存社会秩序就丧失了存在理由,必须予以推翻。平等就此成为缺乏建设性、仅有破坏性的道德说教。为此,我们有必要铭记约翰·杜威在《自由与文化》中的告诫,“平等的概念从来就并非不赞成平等观念的人所想象的那种意思。它从不维护天赋的平等。它是道德的、政治的和法律的原则,而不是哲学的原则”。

第十四讲

民主

民主在现代政治中的重要性不言自明。民主具有其古典渊源。从词源学上来讲,直到19世纪中叶以前,民主都是具有明显负面含义的政治词汇。从柏拉图到亚里士多德,再到中世纪的奥古斯丁,甚至于到18世纪的一些思想家,在用到民主这个概念的时候多跟群众的组织与活动有关,很少含有正面的意义。

民主原初的含义在希腊就被界定了。它跟有两个概念有关,一个是人民,一个是统治。大家都知道,亚里士多德讲的民主,就是大多数人占有权力而对少数的上层统治者形成压力的一种政体。柏拉图的论述就更加具有对抗性了,基本上是大多数民众起来通过暴力的手段而获得政权,这种政权对少数的社会上层进行压制。可见,在古希腊,民主的实际含义就是一个多数人统治而已,而且这多数人的素质都不高。群众,大家一起聚集形成政治力量,这一政治力量只是以数量上的优势取胜。

民主的现代含义与之大为不同。在19世纪中叶,民主在兴起的现代国家和政党政治中发生了转变,有了民众自己做主、自觉做主这样一个新的含义。到了20世纪,民主甚至成了人类共同的政治理想。著名政治学家亨廷顿,专门撰写了《第三波——20世纪后期民主化浪潮》,这样一部著作,将整个20世纪的历史看作民主化浪潮席卷而来的世纪。这一现象是19世纪的人们所难以想象的。

因此,我们对民主问题的了解,首先要分析的当然不是其词源学的意义,而是从古典的含义转变为现代的含义之后,民主究竟意味着什么样的社会政治状态,民主对于整个20世纪乃至21世纪将会发生什么样的复杂影响,人们在复杂的政

治生活中、在各种组织状态里,民主的复杂作用究竟会如何发酵,从而催生出不同的政治社会方式。这些问题,构成了今天审视民主的重要视角。

一、民主的含义

现代民主只能用多元视角加以审视了。原因很简单,人们确实没有办法将民主纳入一个单一框架进行概观。民主的定义之多、差别之大,显然出乎我们的意料。对于呈现为多元状态的民主,我们可以从三个维度上加以描述分析:一个是民主的结构形式;一个是民主的制度理念;一个是民主的两种基本类型。

从民主的结构形式上来讲,长期以来,民主都被划分为直接民主和间接民主。从民主的历史渊源来看,前者从古希腊肇始,民主就是指直接民主,就是广大人民自我统治。这是古典民主政体的最典型形态。间接民主或者说代议制民主在近代兴起以前,人们一谈到民主,便是指公民自主决定自己所在的政治共同体事务的直接民主。

从今天的视野看,民众对自己所在政治共同体事务的自我决定,是可以区分为两种情况的。一种情况是直接决策而进行的多数决,一种情况是投票选举行政长官的多数决。前者并不是指现代选举,而是大家轮流坐庄,在一个政治共同体中,一个人只要具有公民资格,可以进入共同体的政治生活,就可以参与政治决策,也就可以担任公职,从而轮流坐庄对城邦事务发表具有影响力的意见;后者指的是由选举产生出来的执政官、贵族或者精英,经过公民的授权,对政治共同体的事务进行决定,而不必要经过公民直接的投票来决定。这两种民主形式,可以说从古典到现代一直都是激越人心的。人们通常谈到的民主,大致都是直接意义上的民主。在18世纪,启蒙哲学高歌猛进的时候,早期属于启蒙阵营的卢梭,他所讲的民主,都还是直接民主。马克思继承了卢梭这个传统,认为间接民主是虚伪的、少数人的民主,民主就应该是人民自主、自决的直接民主。他们可以说是希腊意义上的古典直接民主传统的合法继承者。

间接民主或代议制民主,乃是一种与直接民主极为不同的民主形态。这种民主理论认为,直接民主具有它特定的历史社会内涵,它适合小型简单的城市国家,但绝对不适合大型复杂的现代都市社会。这种理论对直接民主的困难加以特别强调:在从小国寡民的古典结构转变到上广民众的现代结构的背景条件下,直接民主几乎不具有实际的操作可能性。这种操作困难体现在三个方面:

第一,在一个小型简单的城市社会里,可以形成直接民主所需要的统一的政治意志,但在一个大型复杂的现代都市社会里,几乎不可能形成一种共同的民主

意志。为什么呢?一方面,现代社会公民数量太庞大了。要达成共同政治意志,不仅群体差异决定了其难度,而且协商妥协的过程也会太长,从而使共同体的政治生活难以组织。这种情况,就会导致另一方面的问题,那就是直接民主的内在成本太过高企,以致于政治共同体无法偿付。再一方面,由于大型复杂的现代社会中,普通民众的政治分化相当严重,因此他们政治诉求难以通过直接的表达而进入决策状态,要形成民主政治之下的高效行政体制也会相当艰难。由于民众表达自己的意志很难有一致性,社会整合成本又高昂,直接民主因具有越来越难以偿付的高额代价和社会成本而逐渐退出现代政治民主的舞台就是必然的事情了。

第二,民主政治必然要处理的基本矛盾,也就是众意和公意的矛盾,在直接民主这里更显现出增加着的难度。众意与公意的矛盾是卢梭揭示的民主体制具有的一个结构式的矛盾。卢梭特别强调公意的重要性,认为它才真正代表了人民的意志和愿望。直接民主一般直接表现出来的仅仅是众意,它与公意常常有相左的地方。在这样的情况下,代议制民主制作为直接民主的替换性思路就出台了。所谓代议制民主或间接民主,就是通过选举选出人民的代表,由代表来执行人民的主权。这是具有鲜明现代性特色的基本政治制度安排,在边沁的理论阐述中成为现代政治哲学关于政治制度安排的主调。英式民主与美式民主,都是这种民主制度的典范。虽然英式民主显现为议会主导制,而美式民主显现为行政主导制,但两者都共同具有依靠人民代表执行国家主权的特质。美式民主经过汉密尔顿那一代人的努力,非常成功地把代议制的政治理论形式转变成为一种代议制的政治实践形式。在美国,一方面,经由选举产生的民意代表,从合法性上来讲,以权利和权力的博弈关系,以宪法对权利的捍卫和对政府的制约强有力地规定了人民代表的法权形式,从而保证了选举过程中经由简单多数以至于三分之二绝对多数产生的民意代表之“众意”的结果能够将他们的政治行为限定在反映人们公意的尺度之内;另一方面,美国人通过区域代表制和比例代表制的复式制度安排,使得代议制度有了制度设计的合理性保证——因为仅仅是比例代表制,很可能由于人口比例的原因而产生多数人的暴政。古典民主制、直接民主制的精髓其实就是在多数人专政上面。苏格拉底就是这样被雅典“民主地”判处死刑的。这种多数人的专政,通过区域代表制的均衡得到调谐,一定程度上限制了人口比例在政治决策中的决定性影响。而且,在国家立法机制的安排上,代表众意的议员与代表公意的议员,尽管在身份与角色上并无绝对划分,但通过比例代表制产生的众议院议员,并没有立法的最后决定权,它的立法或议决采取简单多数原则,而区域代表制产生的参议院议员,具有立法或议决的最后决定权,为了保险起见,参议院通过法案或议决则必须三分之二多数通过才算数。加上联邦法院具有违宪审查的权力,

保证参众两院不至于滥用立法权力,而总统具有的法案签署权、否决权也相应发挥着制定良法的保障作用,因此,三种权力的连环制衡,确实设计得非常精巧有效。这样,众意的反映不成问题,而公意的代表也不被耽误,相得益彰。这就使得谁有资格代表、如何代表、代表谁、在什么机构里代表以及怎么代表这些问题得到了较好的解决。代议制民主制在美国的成功实践,被认为是现代民主制成功的范例,也是人们有力地证明在现代社会中代议制民主制胜过直接民主制的实际例证。因为直接民主制在现代条件下是解决不好众意与公意的矛盾冲突问题的。

第三,直接民主建立在全民共同怀抱高昂的道德热情参与集体政治生活的基础上,而现代社会的大型复杂化结构,根本无法使政治共同体的公民们维持这种政治生活习性。在现代国家,公民们日常生活的政治习性必定是多元化的,不管这种多元化处于美国那样的“大熔炉”状态,还是处于苏联那样的政治控制状态,都无法有效达到古希腊那种人人参与政治决策,因此人人天生都是政治动物的“高度”。现代国家内部多元的政治生活状态,决定了人民必须以自己族群或群体熟悉的方式参与政治生活,况且权力运作的实际状况注定了无法保障人人进入决策机制,因此精英化的政治机制也要求人们在国家高层政治之外,尝试过一种“社会”的自治政治生活,较国家政治而言的相对较低层次的政治生活形式也就此兴起。人们对政治生活参与的热情也就因此发生分化。就算是政治思想家精心设计了促成一个政治共同体的成员积极热情地参与国家政治生活的制度,人们在客观运转着的多种政治生活机制中,也不可能对国家政治趋之若鹜。当代讴歌直接民主的人们,往往对公民不太热衷国家政治大失所望,认为公民的政治冷淡会导致民主的危机。其实他们未能发现公民在冷淡国家政治之外,对关乎自身生活状况好坏的社会政治生活的热衷。但无论如何,直接民主必需的公民趋同地热衷国家政治生活是不可能重建起来的了。

但是,人们批评代议制民主制的弱点而为直接民主制进行辩护的一个强有力的理由是,选举出来的代表会脱离人民的有效控制,以致代表权必然发生异化,转而成为代表者控制主权者的工具。我们得承认,代表权的问题是人们徘徊在间接民主制或代议制民主制与直接民主制之间的一个最难处理好的问题。在政治理论上也好,在政治操作上也好,代表权的问题都是难以完满解决的问题。因此,代议制民主制仅仅是大型复杂社会制度安排的权宜之计。我们究竟用什么样的制度形态才能保证被选出来的代表,忠实地代表选举他担任民意代表的某个区域或者某一部分人的政治意志呢?如何在政治协商、政治妥协的过程当中避免代表本身对被代表者意志的扭曲,避免政治暗箱操作对他应该代表的那一区域或者那部分人口的政治背叛?这是代议制民主理论还没有彻底说服人的理论难题。正是因为这个代表权的问题,使得直接民主制的主张者认为,一切真正的民主,不是像

代议制民主这样的“虚伪”民主,它一定具备民主的直接性。人民有能力直接参与决定,有能力直接进行自我管理,有能力自主地处理好自己的事务,因此,从国家的高层权力决策到基层的具体事务决断,都应当由人民自己说了算。就此可以说,直接民主制与间接民主制将会在民主成为人类政治实践主要形式的情况下,永远这么纠缠下去,它们是民主制度的孪生子。

20世纪是直接民主与间接民主激烈交锋的一个世纪。直接民主的实践,可以说是波澜壮阔。直接民主在一段时间内使得代议制民主制的制度性缺陷暴露在人们的面前,它的“脆弱性”“虚伪性”成为人们批评代议制民主制的重要理由。但是在20世纪的最后十年,这种形势发生了转变。代议制民主取得了辉煌的胜利,而直接民主的政体似乎难以应付一国内政治经济文化发展的需要,一时无法自证其竞争优势。但从长远历史来看,这对孪生兄弟的竞争关系,还不能断言谁战胜谁。从纯粹政治理论逻辑的推断来分析,间接民主或者代议制民主与直接民主,它们在制度设计上的合理性是相互呈现的,而在政治理念上则处于孪生的状态,也许它们会共同淹没在历史进程中,而无法彼此战胜谁。当然,比较起来,直接民主在某种意义上来说是以一种反制度化形式存在的,代议制民主的制度化功能是胜于直接民主的;反过来看,代议制民主强调的是制度化安排,它对于政治现实的批判功能又弱于直接民主的政治理念。这构成二者在相互批判中有效互补的最重要的驱动力。

从民主的所有制制度结构上来审视,民主也可以划分两种形态,那就是人们熟悉的社会主义民主和资本主义民主。这两种民主形式,是在19世纪以来表现出强烈对峙感的民主制度模式之间呈现出来的。在19世纪以来规模浩大的社会政治实践运动当中,资本主义与建立在批判资本主义基础上的社会主义,双方都认为自已提供的民主形式代表了民主的精髓、民主的真谛。在某种意义上讲,社会主义民主就是一种大众民主,它追求的其实就是直接民主,而资本主义民主则是一种精英民主,是一种制度导向的民主、代议制的民主。两种民主形式在它们的基本理念、制度安排与现实状态上,很显然具有重大的差异。社会主义所诉诸的大众民主的正当性,在政治哲学理念的表达上由人民主权提供了坚实支持。它是对传统意义上的多数人专政、多数人统治的民主理念的直接继承。从社会主义民主产生的历史来看,社会主义民主直接来自对资本主义民主的批判、重构。在社会主义民主的人民当家做主理念中,资本主义所推行的代议制民主最大的问题、最大的局限是什么呢?就是被选举出来的政治代理人并没有代表人民真正的意志和愿望。在阶级斗争的视野中,资产阶级的选举所选出来的代表,他们代表的只能是大资产阶级和社会上层的利益,所以,资本主义民主始终只能是少数人的民主,而不是大多数人即劳动人民的民主。资本主义捍卫的始终是社会上层的

垄断利益,而不是社会基层最大多数民众的利益。因此社会主义民主就像直接民主反驳间接民主一样反驳资本主义民主,认为后者的民主带有明显的虚伪性。

社会主义民主确实具有它的现代社会针对性。当人们就财产的私人所有制对社会化大生产造成的困局进行反思的时候,人们发现,与现代大规模的社会化生产相适应的所有制形式,只能是公有制形式。只有在生产资料公有制的基础上建立起来的政治制度,才能化解私人所有制仅仅考虑自己的利益而拒绝考虑社会公共利益的矛盾。在这里,公有制与社会化具有的高度一致性,是人们赞赏社会主义制度最重要的依据。同时,由于私人所有制导致严重的阶级分化,因此在私有制的资本主义社会,人们之间的关系不可能是一种融洽的同志式关系,只能是一种相互对立、对抗的阶级斗争关系。只有建立起社会主义制度,实行社会主义民主制度,在生产过程中没有所有关系的冲突,因此在分配过程中没有根本矛盾的生产者之间,才能建立起同志式的关系,而且,在具体的分配过程中,也才能按照人们的真实需要,逐渐从按劳分配进步到按需分配,最后在生产高度发达的基础上,实现个人全面而自由的发展。不能不说这种由劳动人民直接当家做主的民主是具有思想性突破的民主设计,是值得期待的民主形式。简而言之,社会主义民主贯穿公有制、同志式关系结构与平等分配三者关系,建构起民主的宏观框架。社会主义所强调的民主价值,从政治哲学的角度看,无论是在宇宙观上,还是在认识论、方法论上,抑或在行为论上,它的诉求都是集体主义的。宇宙观就是人们对于宇宙的根本观点和基本看法,它制约人们对于事物认识的立场、观点和看法,一个从集体主义的社会存在角度看待一切社会问题的民主观,特别强调如果人们不从集体视角看待问题,人类这个“类”的存在就会丧失理由。因此,社会主义民主对一切社会政治问题的审视都是从集体出发的,是坚决反对从个体出发的。它认为如果缺乏了人的群体结构,就缺乏了人的类的存在,“人类”简直就是匪夷所思的事情,人类事务的解决也就无从设想。

从集体主义的方法论上进入来建构社会政治制度,落在行为论上,整个社会行动也就势必强调阶级之间的冲突和阶级内部的协调一致。因为政治行动的单位不是个人,而只能是阶级这样的大群体。阶级间的冲突和阶级内的一致是阶级斗争足以展开的两种相互依赖的状态。没有阶级内部的团结一致,阶级就没有力量,就无法以内部的有效整合来对付外部的挑战;没有阶级之间的对抗,尤其是统治阶级与被统治阶级之间的对抗,就没有代表历史进步的阶级对反抗历史进步的阶级的革命,就无法显现足以高度团结起来的、像无产阶级这样代表历史前进方向和人类远大未来的阶级对反动阶级的推翻和取代,历史就有停滞的危险。在这样的基点上,社会主义民主特别强调对人民的民主和对敌人的专政。可见,阶级存在和阶级冲突对于社会主义的民主来说是一个非常重要的二元假设。如果人

民民主专政的政权不是对人民民主、对敌人专政,那么情况就会演变为因为它宽容敌人而侵害人民民主,进而因为它敌我不分而无法自我维持。所以,社会主义民主之对人民的民主与对敌人的专政是相互写照的,脱离了哪一个方面都不能说明社会主义民主的实质。为此,社会主义民主特别强调国家机器在民主与专政的对立性运转过程中所发挥的重要作用。因为只有靠国家机器的作用才能够捍卫对人民的民主,也只有靠国家机器才能有效地对敌人实行专政。社会主义民主强调,民主权利属于最大多数的人民群众,因此它对那些绝对占有社会财富的统治阶级,秉持一种镇压、改造的态度,而将他们占有的财富返归财富的本来主人。它要使占据人口最大多数的人民群众享受到民主权利。从这个意义上讲,社会主义民主始终将民主的眼光落在下层民众身上,它也就对社会下层具有强烈的诱惑力。不能不说,社会主义民主在理论上是具有相当说服力的。

但已有的社会主义民主的实践形态——苏联斯大林式的社会主义民主实践——还不能令人满意。斯大林式的社会主义民主恰恰使民主走向了专制。“群众—阶级—政党—领袖”的社会主义民主行动结构,往往造成瓦解制度规范的个人崇拜,而领袖的个人意志极易走向个人专断,并因为这样的专断演变成社会灾难而败坏了社会主义民主的声誉。这就使得社会主义国家在社会改革的过程中必须走向制度化的民主和可约束权力的民主。

资本主义民主是现代民主实践历史悠长、发展形态非常成熟的民主形式。即使是社会主义民主具有超越资本主义的历史优越性,社会主义民主也必须是在吸收既成的资本主义民主制度优点的基础上才可能建立起来。因此,对资本主义民主制度进行深入研究就具有当然的合理性。从结构特点上来看,资本主义民主具有它的特殊性。一方面,这种民主形式特别强调民主制度与公民自由联系在一起。它是一种自由主义民主的混合理念。另一方面,资本主义民主特别强调选举制度的重要性。在这个特定意义上讲,资本主义民主对基本制度的设计,既重视对权力的限制,又重视对权利的保护。前者构成资本主义民主制度的三权分立制衡体制,后者构成资本主义民主制度一套保护公民权利的法律体系。出于对公民各自利益的捍卫和保障,资本主义民主强调在制定良法的基础上,以捍卫秩序来保证既有秩序得到改进,以保护权利来坚定地限制权力。它对于从人民到公民再到选民的政治主体设计尤为重视,对于财产关系的边际状态保持高度的警惕,对于公民权利的多方维护抱持一种克尽精微的观念。资本主义民主的基本要素是:从民主形式来看,由于对自由价值的捍卫而成为自由民主;从制度安排精神上看,由于对人民权利的捍卫而成为大众民主、社会民主;从制度运转的具体方式上看,由于强调程序的至上性而不容许所谓的实质正义,因此它是程序民主。

从资本主义民主或自由民主的精神气质上来讲,在宇宙观上它是个人主义

的,在方法论上它也是个人主义的,在行为论上它还是个人主义的。个人主义的预设成为自由民主的出发点和归宿点。自由民主理论特别强调如果不从个人、个体出发来审视问题,我们将在民主的操作中把个体当作化约的对象,从而走向多数人的暴政。只有坚持个人主义的基本立场,每个个体具有不可化约的存在价值,才能使这样的社会政治制度抵抗多数人的暴政,并使得民主足以保护那些哪怕是极少数人坚持的正确价值判断、哪怕是极少数人的利益诉求。在此,个人主义就正好将整个人类的发展归为一个化约的个人的集体主义想法,而将社会中活动着的单位看作完全是具有独立价值的个人。因此,它在认识一切社会现象、设计一切社会制度的时候,既不从集体这个社会存在出发,也不从家庭、组织、社会、国家、政党、阶级、阶层等集合性概念出发思考社会政治问题。

但如何满足在资本主义民主形式下多数人的民主诉求?如何满足多数人参与社会生活而要求政治权力的诉求?这是资本主义民主的短板。原因在于,按照个人主义自主、自决的原则,个人参与社会政治生活,不是由于一个国家主人翁的道德感觉,即不是由国家促使公民参与而成就的。由于资本主义民主强调的公民政治参与的自愿性,常常造成公民们拒绝参与社会政治生活,这就使得民主有挂空的危险。尤其是最近几届美国总统选举,投票选民几乎只能维持在百分之五十左右,根据简单多数决原则,有超过百分之二十五的公民投票赞成某个候选人,该候选人就有可能成为美国总统。这是一个令人难以容忍的低参与率。而其中拒绝参与的群体,又大多数是少数族群体。假如不改变这一状态,资本主义民主倒真正成了少数人的民主了。随着加拿大著名政治哲学家查尔斯·泰勒提出“承认的政治”的命题,资本主义民主如何在维系自己国家的政体的情况下,既使得少数民族的权利得到尊重,少数族的人群能够落实到社会民主运转的过程中来,又使得多数人对民主参与怀抱高度的热情,就成为今天意欲改善资本主义民主的人们致力思考的问题。社群主义对自由主义的批判、共和主义对自由主义的“超越”,都是力图建构起自由民主的修正形态。

于是,这些修正性的努力提醒我们,无论资本主义民主还是社会主义民主,如何把个体和群体的两个端点向兼顾两者的中间点逼近,是一个不无益处的政治哲学致思路径。在政治哲学上,资本主义民主和社会主义民主的“趋同论”这样一种说法的流行,从某种意义上代表了民主制度建构的新思路。资本主义民主通过改进它的制度安排,使某些实际处境上处于不利地位的群体,在折中情形下可能得到某种改善,从而显现出它与社会主义民主的亲近性。罗尔斯构想的“公平的正义”似乎代表了这样的变化思路。而社会主义民主通过对自身制度的安顿,可以将原来忽视的集体中的个人权利放到一个受人尊重的位置,从而显示出它和资本主义民主的某种相近性。但资本主义民主和社会主义民主究竟可不可能趋同而

成为一种新型民主呢？这还是一个疑问。作为“第三条道路”出现的修正民主理论的左翼思潮、社会民主主义思潮，似乎表现出了兼综两种民主优势的实践企图。在这种实践尝试上，英国前任首相布莱尔、美国前总统克林顿，花费了不少精力。而理论的尝试，则由布莱尔的首席顾问、社会思想家安东尼·吉登斯进行了阐述。“第三条道路”的设计表现出兼综社会主义民主和资本主义民主双方优势的勃勃雄心。这样的兼综是否会取得令人满意的结果，是否有利于我们对现代社会的重构，还需要进一步观察。

从民主的社会阶层层次指向上看，民主也可以划分为两种类型，即高层民主和基层民主。高层民主也可以称为“政道民主”，基层民主也可以叫做“治道民主”。我们知道，政道民主是关于权力来源的民主，治道民主则是关于权力运用的民主。前者主要强调的是统治者权力如何可以有一个合法来源。在现代民主制度中，这就是一个国家权力的合法性安顿的问题。后者主要强调的则是不问权力来源，只问权力的运用是不是合法、合理与合情。一般讲，西方民主重视政道民主，东方的古典民主体现的是治道民主。

高层民主即政道民主主要强调，民主制度与非民主制度的区别，就在于是否成功地限制住了国家权力。民主制度就是要对国家权力进行制度化的限定、限制性的安排。不论是“以权力制约权力”还是“以权利制约权力”抑或“以社会制约权力”，其宗旨都是限制国家权力，只有成功地限制了国家权力，权力才会伏法，服服帖帖地为公民服务。基层民主即治道民主则不关心权力的来源，它关注的是什么呢？是具体管理过程的管理民主，是权力已经被别人掌握的情况下，掌权者如何将权力自觉用来为公众服务，而不为自己谋取私利。其实，政道民主与治道民主并不是一个可以切割开来对待的问题。缺乏政道民主的前提，治道民主就完全依赖于掌握权力的领导者良心的发现，这就将民主安置到了一个极为不稳定的基础上了。而政道民主的问题解决了，治道民主的问题也就有了扎实的根基，就不会将民主安顿在不可靠的领袖意志与愿望的基础上。如果我们试图将民主仅仅安顿在治道民主的基石上，那民主始终就处于一个与虎谋皮的危险状态。

二、民主的理想诉求和制度安排

民主之作为一种政治追求，实在仅仅是一种政治理想而已；民主之作为一种制度安排，则构成为一种妥协的政治手段。民主的理想诉求和制度安排之间，显然具有很大的差异性。原因很简单，在表达民主理想的时候，假设我们是站在直接民主和社会民主的立场上来讲的，所有的人按其理想设想，都能够参与政治，都

能够进行政治决定,甚至都能够进行行政决策,相应的,由于决策是人民群众自己作出的,因此他们都能够具体事务的处理过程当中发挥自己的聪明才智和天生才干。从理想的角度看,这无疑是对我们人类政治能力怀抱尊重的表现。从自由主义民主的角度讲,理想性的民主制度安排,也能够完全制约权力,使权力服从于权利的需要,使权利都能够得到合理的安顿。无疑,这也是对人类政治制度设计能力与制度运行效用的信任。就此而言,如果我们把作为理想政治形态的民主当作道德价值的政治诉求来对待的话,那么,它确实集合了人类政治智慧。

但是,面对民主的理想诉求,我们的眼光落到政治现实的时候,未免会让人失望。一方面,尽管民主之作为道德化的政治诉求是值得敬佩的,但是民主在制度安顿上却有很多具体的困难需要克服。民主绝对不是一种完美的幻想,如果人们没有办法设计出一套切实可行的政治操作手段,那么民主也就会落入乌托邦的陷阱。在这个意义上,民主的道德化诉求和民主的制度安排之间,必须达成一种微妙的平衡,它才可能从理想形态落实为现实过程。

在诸种民主的理想诉求基础上建立的、声称为“民主的”制度之间,具有很大的差异。这种差异,是由民主的道德化理想诉求与民主的制度建构必然具有的不一致关系造成的。当人们将民主作为理想诉求表达的时候,会将民主安置在一个似乎反映了人们政治理想愿望的高尚位置。这个时候的民主理念当然是很具有吸引力的。原因很简单,每个人都能自主、自决,并发自内心地积极参与到自己所在的政治共同体的社会政治活动之中,这就颇有点“我为人人,人人为我”的理想社会感觉。理想化的民主具有强烈的政治感召力,这种政治感召力依托于一种完美的政治愿望,好像一旦实行民主,所有社会政治问题就迎刃而解了,人们就此可以迈进一个没有政治冲突、只有政治合作的理想境地了。

关于民主的完美诉求是难以落实到制度安排上来的,因为作为人为设计出来的制度,不是以理想来聚集制度实施的资源,而是以可行的秩序作为制度安排的基础。因此制度从来不给人理想的满足感,只给人现实秩序的保障性。任何政治理想只要落实到制度的层面,就走的是务实的道路,而不是玄想的捷径。这是由制度的特性决定的。制度的基本特性有三个。第一,制度具有既定性。这种既定性使制度不能随时随地加以改变。制度承继过去的规则使它具有继起性,即制度总是连贯过去与现在的桥梁。只要是制度安排,就意味着作为制度的规则不能中断,不能由革命来随时宣告制度的终结。制度对于受到制度约束的每一个人和每一个组织都是一视同仁的。它的既定性也就此显现为平等性。第二,制度不是为了理想而设立的,因此制度的设计要满足可行要求。制度的设计不从理想出发,而从现实出发;制度的设计不追求完美,只寻求满意。制度的可行性体现为制度对于涉及其中的诸因素的有效综合,因此足以调动各方力量投入到制度的运行过

程之中,使制度发挥促使主体行动的功能,推动人们致力解决他们试图解决的各种事务。就此而言,制度问题不是“坐而论道”的问题,而是“起而行之”的问题。第三,制度的设计是为制度绩效展开的,制度的设计不满足审美的愿望,也不满足动机的良好,更不满足高尚的道德感情需要。制度必须能够务实地处理秩序需要的规则与举措,从而保证制度约束之下的诸事务得到切实的处理。一种完美诉求基础上的制度设计,常常保证不了制度绩效。因为针对不同群体、不同动机、不同追求和不同目标的制度设计,绝对无法从最上限的高尚动机、最理想的状况、最伟大的目标出发,它只能从中等状态出发来设计制度安排。这样的制度设计才足以让作为制度相关者的民众参与到社会政治生活当中,自主决定、自主设计、自主衡量、自主实施,从而保证制度推行的满意绩效。尤其是在土广民众的情况下,在所有民众参与政治生活、直接决策、直接执行、直接评估成为不可能的事情的条件下,就更是如此了。

制度试图保障所有公民参与其中是有内在难度的。什么样的内在难度呢?因为人民群众处于一个意志分散、诉求分散、行动分散的状态,如何在制度上积聚为统一资源,显示为统一意志,而作出恰当的制度安排,并不是一件轻而易举的整合事宜。土广民众的分散性现实和统一意志在制度上的重要性,就使得从分散意志到统一意志的转变过程需要一个中介,以便聚集制度需要的权威性资源。于是,现代政治制度设计的处境就此显现出来:一方面,群众要组成政党,由政党来表达群众的政治愿望,并组织统一在某政党的组织章程之下的群众以政党政治的方式进入公共政治生活;另一方面,政党需要由领袖率领,政党领袖有能力整合组织资源,提供给政党以行动目标,统筹资源以实现政党的组织目标;再一方面,政党领袖必须具有引导政治的强力手段。群众、政党与领袖在展开连贯性政治行动的时候,由于展现出多元的行动状态,因此必须借助制度的规范,将基于不同政治理念、组织建制和行为目的的相关者统纳到一个兼顾各个群体、政党与领袖利益的基本制度之下。于是,一种将政治行动有效规范起来,保障权利并限制权力的宪政安排便浮现出来。这是关乎民主的制度安排的最高问题。

制度的权威性是制度能够付诸实施的条件。而制度的这种权威性来源就是将制度的人格载体置于制度的约束之下。无论是对形成制度的那些权势人物还是对制度具有强大政治影响力的政治组织,都必须纳入制度的约束中。因此,对政党组织的约束,对政党领袖的约束,对制定国家法律的人士(或者叫做议员,或者叫做人民代表)的约束,等等,都变得非常关键。在民主的制度安排下面,任何社会政治组织都不能超越国家法律而具有制约公民行动的能量。若没有国家的民主,则难以具有真正治理国家、规范民众行为的制度化努力。诸如政党之类的组织对民众的约束,始终呈现出效力递减的规律。原因在于,任何非国家的组织

机构都没有办法达到国家民主制度的制度效能,一个具体的组织机构,无论这个组织有多么庞大,无论它的实力有多么雄厚,它也只能约束组织成员,而无法有效约束组织之外的其他成员,因此组织之外的人士对组织的认同程度是不能保证的,愈是组织外围的人士对组织的认同也就愈是下降。因此,对于一个基于民族—国家的建制来讲,就必须在民主制度的设计上,尽可能多地使各个阶层、集团和组织的代表进入制度制定的过程,让各自的代表发出制度制定的声音,俾使制度的制定具有真正的民主性保障。民主制度下能够产生良法,而专制制度下难以产生良法的原因也就在此。

各个阶层、集团与组织的代表进入国家基本制度制定的过程,成为可行的民主制度得以出台的前提。因此,代表的产生机制就变得非常重要。仅仅以道德理想为诉求的政治安排常常无法选拔出真正代表某个阶层、集团或组织的人选,以至于推选出来的“代表”根本不知道自己代表的是谁。因为他没有在选举的竞争性空间里练习如何履行民众代表职责程序,他自然无法反映民众的政治意愿。同时,代表的人数多少与产生机制具有同等的重要性。不是说代表愈多,就愈能反映民众心声与诉求;自然,也不是代表少,就能体现民情。相应的阶层、集团和组织代表与适度的代表人数之间应当具有恰当的比例关系。比如现代国家里制定国家法律的民意代表,通常都在一百人到五百人之间,人数过多就不足以有效代表他们应该代表的对象,比如多至三千号人,根本就无法集中且有效地商议国家立法与制定政府规划。代表就只能简单地表达自己的政治意愿,对于他应当代表的阶层愿望、区域愿望,都没有办法反映。同时,因为规模控制了,人们不会陷于无休无止的争论,这样的争论无聊且耗费时间,当然这样也不会限制于某个领袖垄断性的言论而使得政治博弈的过程骤然缩短。当代表太多的时候,代表们即使对民意有所反映,方式上只能是座谈式的,状态上只能发出一点哀怨之声。只有保持适当的代表人数,才足以真正具有针对性地、深层次地讨论国家政治问题。国家立法或政府规划时,要从极端分散的代表集中为统一的国家意志的时候,我们不能依赖人民代表的声泪俱下,而要依靠他们的理性博弈。在这个意义上,我们也就能够理解美国众议院由五百来个议员组成而参议院议员控制在百来人规模的原因。因为这样的代表人数,才可能设计出相应深度的议事规则,从而保证有效的政治协商、务实的政治妥协、全面的政治沟通,最后达成制度制定上的一致。

当代表队伍太过庞大的时候,“代表”们仅仅能够表达自己的道德愿望,表达对政治共同体的关注态度,表达自己对政治共同体事务参与的高昂热情,但确实无法使这种政治参与收到制度化的实效。通常在这种情况下制定出来的“制度”徒有制度之表,而无法保障制度绩效。这使整个国家政治决策、政策制定,落为非

理性选择的结果。而且,这样的处理机制必然依赖主义话语、口号治国。这就进一步使得理想化的、道德性的民主参与作为政治诉求,没有办法对制度绩效作出保证。因为文献性的制度制定得再好,也无法真正发挥制度功能,制度永远需要依靠高昂的道德热情来填充资源配置虚化的空间。于是,所有社会问题的解决,就必须是政府大包大揽,全能政府的定位就此也难以更改。而政府一旦成为全能政府,政府也就想以垄断社会资源、垄断政治控制的手段,来兑现它慷慨作出的大包大揽的道德承诺。如此一来,在现代的“国家—社会—市场”的三元结构中,国家既吃掉了社会又吃掉了市场,最后必然是吃掉自己。因为当国家吃掉一切非国家的建制时,国家也就成为无法自我控制的巨无霸,它终究要走上毁灭自己的道路。国家的非制度化运转,确实是成本最高,效益最低。真正保障制度绩效,只能通过一种政治上的制度安排,首先落实国家基本制度的民主,其次重视国家制度的可行,再次努力追求制度绩效。因此制度民主肯定尽力避免人治思路、德治思路。所有的人都在制度之下活动,所有的人都遵守既定的制度,在这样的情况下,制度本身的形式性作用、自发性作用,就成为法律主治的制度化状态,这个时候,国家治理、社会治理的基本状态就会逐渐成为现实。只有当人们对制度的遵从胜于对伟人的崇拜的时候,只有当人们宁愿在制度之下追求自己的行为目标而不愿意在投机状态下谋求利益最大化的时候,只有在人们只想依靠自己的冲突、合作、博弈实现行为目标而不愿意接受权势人物恩赐的时候,制度化的机制才算是建立起来了。

民主的制度建构并不需要人人参与的大民主来维持制度的社会基础。民主制度在建立的过程中,也不需要社会各个阶层的从业人士都要有自己的从业人员作为代表。比如工人、农民就不一定只能通过身份角色上一定是工人、农民的人士才能代表他们的利益,反映他们的愿望。这种观念实际上是身份社会遗留的观念。在民主的制度布局中,民意代表并不必须来自底层社会,才足以说明底层社会的民意受到了尊重,并且在国家立法与政府政策制定过程中得到了充分反映。其实,民主的代表机制需要民意代表既必须具有代表的愿望与热情,也必须具有代表的能力与技巧。这不是忙于谋求生存的底层人士所能够达到的政治参与条件。在谋求生存的艰苦生活条件下,底层人士确实值得人们同情,也值得将他们的艰难生活状况反映到国家立法和政府政策之中,但是,他们自己则是没有政治参与的闲暇的,否则生存问题就无法解决了。同时,他们也没有政治参与的热情与能力,这两者都与告别生存而谋求发展的人们紧密联系在一起。因此,对于底层人士来讲,必须在国家立法和政府政策制定中有他们的代表,但那一定得由愿意并且有能力代表他们的上层人士来充当。这不是他们自己挺身而出就可以担当的事情。即使他们中有人挺身而出,那也得依靠底层人士共同解决他的生计问

题才有可能,而这个时候他就已经蜕变为专门从事政治职业的工人贵族、农民贵族了。就此可以看出,以出身论代表谁的问题是一个幼稚的思路。

民主制度下达成的政治与行政决策,因为各个阶层、集团与组织都有自己的代表参与其中,所以就与专制制度下达成的政治与行政决策构成两种类型。前者,决策前成本是相对高昂的,但是,由于它强调决策的可行要求,对决策成本进行理性计算,因此,决策的执行成本一定是相对低廉的。后者,决策前的成本一般是低廉的,但执行决策的成本绝对是高企的。因为一个规模庞大的代议机构发挥的影子式作用,通常被领袖人物的主观意志所抹杀,而领袖人物的英明又不是一个可以计算的东西,这就使得从领袖人物对自己行为成本的不可计算,演变为整个决策成本的无法计算。当政治的英明领袖能够保持自己的英明状态的时候,政治决策的成本与决策后执行的成本可能同时低廉;当政治领袖的英明局部丧失的时候,结果就有可能既提高决策成本又提高执行成本;如果长时期领袖人物陷入昏聩状态,那么决策成本与执行成本就会同时上扬。可见,非民主制度的领袖决断,是无法保证决策效果的决策形式。而民主决策之所以比较可靠,就是因为对于为合理决策偿付的代价有较为清醒的预算,所以决策前成本虽然相对高昂,但因为决策前考虑周全而使得各方面的意见和困难都得到了兼顾,所以执行成本就一定是相对低廉的。民主决策与执行的成本状态与非民主制度条件下的决策与执行状态,两者正好是一个相反结构。所以,在一定意义上讲,只有经过民主制度的政治妥协性商议而进行的制度安排才真正能够保证制度的严谨性、定制性、绩效性,而人治思路尽管也有某种制度安排,但由于它不诉诸制度制约的状态,而且对制度有一种内在的颠覆力量,因此它没有办法兑现它的政治承诺,而必然或早或晚地陷入政治破产的境地。

三、民主程序

“现代”政治制度几乎都建立在民主的合法性基础上。但是,声称皈依民主的各种制度之间,具有很大的差异性。一个最明显的差异就是,一些声称民主的社会政治共同体从来就不把民主制度化、程序化,仅仅作政治口号处理,而另一些社会政治共同体则将民主处理为一套制度安排,从国家基本制度到社会管理的具体制度都程序性地安置在治国理政的过程中。前者就是程序性民主,后者则是实质性民主。两者是相对而言的民主存在形态。

从一般角度讲,程序性民主并不一定完全把实质性民主排斥在外;反之亦然,实质性民主的政体,也需要一些起码的程序安排。实质性民主和程序性民主的最

大差异不是要不要程序或要不要民主的实质,区别仅仅在于民主的程序和实质性要求谁主导谁的问题。程序安排主导实质要求的,就属于前者;实质要求主导程序安排的,则属于后者。可见,程序性民主与实质性民主的区别,不在它们的结构要素上,而在它们的结构特点上。比较而言,现代民主一定要诉诸程序安排,民主才是可靠的。为什么这么说呢?理由是,一套程序安排的落实,就体现出人们对民主价值有了共同的认知,人们就可以撇开自己的价值偏好,注重程序安排对于民主价值轴心的价值偏离必须围绕程序安排来进行矫正。我们知道,即使对民主怀有信念的人士之间,在价值观念上也是有差异的,当缺乏弥合差异的程序安排的时候,这种差异就可能扩大为政治裂痕,造成政治对抗。当人们都乐意将这些差异付诸程序协调的时候,政治对抗的可能性就会降低,寻求一致性的政治努力就会占据公共舆论的上风。这使我们意识到,民主价值偏好的存在并不是一种可怕的事情,我们各自完全可以相信自由主义民主、社会主义民主、资本主义民主,可以在高调民主和低调民主、直接民主和间接民主之间进行价值取舍。但是,怀有不同民主价值偏好的人们却不能挑战已经形成并在有效运作的民主制度程序。在承诺民主程序安排的前提条件下,具有不同价值偏好的人们愿意诉诸价值偏好之外具有价值通约的共同点,以及为了使个体和群体的价值偏好趋向于民主的共同制度诉求,从而求得社会政治基本制度的一致性安排。

关于民主的制度安排不是以信念作为导向的,那它以什么作为导向呢?以工具性价值作为导向,以技术化思维作为特点。民主的价值信念关乎民主的精神支撑问题,而民主的程序安排关乎民主整顿社会政治秩序的实际方略。当人们都认为按照如此的程序从事政治、处理事务就可以将自己在价值上期盼的目标付诸实现,而如果不按照程序行为实现价值期盼就可能没有希望,这个时候,人们就可以撇开自己在价值理性上的偏好、纷争、对峙来寻求一致性。而这种一致性,一定是一个工具性的价值,而不是某个价值信念或偏好吃掉其他价值信念或偏好的状态。就这一点来说,程序性的东西,即一套程序、做法的技术思维或者技术手段,就变得非常关键。比如说,在民主问题上首先要保证人民对国家权力的限制,那么,国家立法机构的程序设计就具有决定性作用。机构的设置、代表的选举、议事的规程、决定的方式,都需要进行专门的设计与精心的安排。不管你是资本主义民主还是社会主义民主,不管你是高调民主还是低调民主,不管你是直接民主还是间接民主,这个时候,都需要有一套保证人民代表有效代表人民的制度机制和严密程序,这样才能使议会制度有效地运转起来。

民主的程序设计与运转,就是在“诸神之争”之外,设计一套促使人们既理性表达政治上的分歧又理性地寻求政治上合作可能的制度。如果说民主制度主要是建立一套现代的社会政治制度的话,那这一套程序性的安排,就自然要强调程

序本身的制度性和合法性、可行性和有效性。因此,程序性民主首先要强调聚集正当性的资源,必须对个体和社会群体不被歧视的权利加以保障。这是一个底线原则。在这个意义上讲,民主的程序安排,绝对是一个扩展着的、被纳入民主决策和执行机制中的广大民众的普遍要求。当然,这并不意味着民主制度甫一建立就能够让所有社会成员享受民主权利,民主权利具有空间范围逐渐扩大的历史进程。民主制度实践的最初时期,可能只限定于少数人行使民主权利。比如像英国,首先是贵族,然后逐渐扩展到资产阶级,扩展到下层群众,从男性公民逐渐扩展到以往不参与政治的妇女,从白人公民逐渐扩展到有色人种,等等。民主实践行为主体的扩展,使民主制度的安排逐渐体现为具有政治共同体成员权利的人士都可以行使的权利。这个时候,社会成员与政治共同体成员在民主权利上依然具有实质性的差异。即使今天民主制度充分发育的现代国家,也并不是只要在那个社会里生活的社会成员就可以行使民主权利,他必须首先取得这一社会组成的政治共同体的成员资格才能行使。非民主制度则仍然无力保证一切社会成员的社会政治权利。

但在民主制度下,对所有社会成员的人权都高度尊重,这是民主的制度程序设计时必须贯彻的基本原则。民主的制度设计,在贯穿人权的基本原则的时候,从政道设计到治道设计便都由精细的权力分割制衡的制度来保障权利的受到尊重。从政道的制度设计上来看,国家权力的三权分立制衡原则构成为权力来源正当化的保证。从国家的根本大法——宪法的制定上来说,必须建立起限制权力、保护权利的根本原则,从超然党派、组织与个人利益的角度制定出宪法,并经过人民的批准,成为国家一切制度的根据。一个国家宪法的制定,并不一定需要普通民众的直接参与,也不一定要在立国的时候由民主选举的人民代表制定,但一定要保证制定者对自由、公平、法治原则的信守,保证他们不将自己的利益带进宪法之中,这样的宪法才具有宪法性。只有反映人民主权观念并经由人民批准的宪法才构成合宪性的宪法。宪法的修改,与宪法的制定就有了很大的不同。从程序上讲,宪法的修订必须通过人民的同意,一些国家将这种制度化的同意机制设定为全民投票,一些国家则将这种同意的机制设定为国家立法机构成员的三分之二多数通过方为有效。因为修订宪法是在宪法依然发挥国家根本法律效用的情况下进行的。它不是一个正值国家刚刚诞生甚至创制一个国家特殊状态的专门制定宪法时期,那个时候一定需要具有宪法信念的人士制定宪法的法律文本,尽管这个文本是需要人民批准的。宪法一旦制定并实施,就不是哪一个特权组织和个人有权修改的,因为这样就难以避免随意处置宪法的危险。在此基础上,国家立法机构的代表产生、议事规则与决策程序就成为非常重要的制度安排了。一方面,在代表来源上,一定要既照顾区域利益,也照顾人口比例。选区划分也就成为

一个制度设计的关键问题。一个人一旦当选为国家立法机关的议员,那就意味着他必须承担起进行专门立法的责任。这一职位绝不仅仅是一个政治上让人感到光荣的位置而已。国家立法机构的代表彼此之间必须为国家立法、限制政府以保证施政绩效进行有效的辩论、妥协,以保证国家法律的可靠性和政策的合理性。立法的程序就此成为一个严肃的政治问题,而不是某种政治开明的姿态。程序安排必须是为人们所共同认可的。依靠程序是国家立法具有合法性的可靠资源。如果对一套程序没有达成妥协,那这一套程序就可能是歧视性的,就可能无法保障立法的民主性,制定出的法律的合法性基础就是不够的。政府的权力是被代表人民主权意志的国家立法机关授予的。因此,政府的设置、政府的权限、政府的规模、政府的职能、政府的财源、政府的人员、政策的过程、绩效的评估,都必须纳入国家立法机关的监督范围。政府就是一个“依法行政”的机构,而不是一个用道德许诺或以高尚自诩的机构。独立的司法系统依照法律精神和法律文本进行司法审判,构成为国家法律权威得以维护的重要条件。在三种权力各自的权力界限与功能划分都清晰的前提下,还需要将三种权力安顿在一个相互制衡的平台上。因为,任何一种权力的独大,都是对民主制度的威胁。

民主制度是保证民主有效运转起来的条件。假如没有井井有条的制度安排,民主就会陷入无法自救的危机状态。为了使民主制度有条不紊地运转起来,需要保持对民主制度的威慑性限制。这种限制,起码在两个方面的安排或承诺非常重要。一方面,需要在制度上限制民主陷入危机的可能。三权的连环制衡是避免民主制度陷入危机的制度保障。当行政权出现问题的时候,司法权就应该适时介入;当司法权滥用的时候,行政权就有必要干预;当立法权不正当使用的时候,司法权就必须加以矫正。这样才能使三种权力各归其位、各尽其责。美国关于国旗的立法案具有典范性。当行政权的代表——总统提出国旗立法案,国会参众两院均高票通过的时候,联邦法院依据宪法裁定这一法案是违宪的。因此相关立法在联邦法院两次都被否决。三权的连环制衡保证了其中任何两种权力都难以勾结起来,使权力之间的关系成为一种平衡作用的关系。这就内在限制了某种权力以及某种权力人格代表坐大的可能性。另一方面,需要在政治制度上承诺人们和平、理性地抵制某些不合理制度的权利。这种抵制有硬性的抵制和软性的抵制两种。对一个程序的硬性抵制,包括政治革命,对于程序化机制来说,则是和平的政治抗议,比如示威、游行、集会,等等。所谓软性抵抗,就是对这一套制度怀抱不予信任的态度,冷漠处置由这一套制度支持制定出来的任何规章制度。前者是制度失败的最终状态,后者是制度失效的一般情景。对于民主制度来讲,两种情况的存在以及两种情况被承诺为公民的权利,就使得民众具有反抗政治压迫的民主权利,也就使得掌握权力的人上注意避免出现这两种悲剧性的局面。

从民主制度的治道设计上,管理民主的制度安排越来越受到人们的重视。上个世纪80年代以来西方的治道变革,为我们提供了认识管理民主重要性的契机。从统治(Government)到治理(Governance)的演变,就显示出民主的制度安排从单方面出自统治愿望的国家制度演变为出自国家、社会与市场各个方面的制度精神的积极变化轨迹,而且表现出超越官僚制度的层阶规定而展现主动的工作精神的积极变化。人们试图将曾经发挥积极效用的官僚科层制进一步推进为既履行规范责任又主动承担创新的新型管理体制。这就为民主制度在治理层面上的落实提供了新的动力。而治理的模式选择,是一个与当时、当地的具体状态紧密联系在一起,而且表现出超越官僚制度的层阶规定而展现主动的工作精神的积极变化。人们试图将曾经发挥积极效用的官僚科层制进一步推进为既履行规范责任又主动承担创新的新型管理体制。这就为民主制度在治理层面上的落实提供了新的动力。而治理的模式选择,是一个与当时、当地的具体状态紧密联系在一起,而且表现出超越官僚制度的层阶规定而展现主动的工作精神的积极变化。

在强调民主程序安排可行性的时候,需要避免两个趋向,一个趋向就是为了制度具有可行性而使制度过简,另外一个趋向就是为了制度的可靠而又重重叠叠、重复设置,导致制度过繁。制度过简的弊病是什么呢?那就是这一套制度没有经过充分的酝酿、协商,没有考虑到制度需求的细节,就匆匆制定出某个法律文件、某种行政法规、某一规章制度。在这中间,我们没有看到建立规则的动员过程,也没有看到执行的筹划过程,这必然使得制度缺口很庞大。制度过简,就会造成制度规则的建立陷入一个累赘的行政过程。当制度规则建立的过程缺乏协商空间、妥协契机,在这个基础上制定出来的制度肯定就难以适应复杂现实的需要。所谓“因陋就简”已经变成现代制度建构的大忌。因为在简陋的制度设计上想经过重重叠叠的修订而使之成为完善的制度,基本上是此路不通。缺乏广泛的政治组织的利益博弈,未曾向社会公众咨询立法意见,立法本身的健全性上缺乏保障,法律文本一经诞生就存在明显缺陷,法律的实施就是难以有好的成效的。同样,制度过繁也是必须加以批评的事情。制度过繁使得制度实施的中间环节增多,制度往下推行的时候,制度安排和程序安排便处于效率递减的状态。只有在上级政府或组织与下级政府或组织之间建立起各司其职的民主制度,才有希望实现民主制度的高效率。当层层政府或组织都花费最多的资源和最大的成本应付过繁的制度程序的时候,谁都无法保证制度的有效性。这两种趋向都会败坏民主制度的名誉。

四、民主不是什么

按照著名的民主理论家乔·萨托利的分析,民主不是什么这个问题要回答的其实就是民主的比较对象和对立面是什么的问题。民主的比较对象不是反民主

的理念制度,但与民主的理念和制度是大为不同的。民主的对立面则是反民主的,它与民主的理念和制度安排恰好相反。在这里,需要区别的问题是,我们不能单单以民主的多和少来解释民主是什么和不是什么的问题。这样就会混淆民主的实质性边界。什么是民主,什么不是民主,意味着区别政体的民主性质和非民主、反民主性质。在历史上,民主政体与非民主、反民主政体的典型形态仅仅存在于西方社会中,当人们试图扩展地使用这样的概念来分析既非民主又非专制的东方政体形式的时候,就有些牛头不对马嘴。这些概念用来分析东方国家的政体安排的时候,仅仅具有参考意义,而不具有经验针对性。

民主不是什么就此需要从两个角度加以规定:一个角度是由政体的直接比较划分出的民主与非民主、反民主政体形式;另一个角度是从政体的精神气质上显现的差异。

从前一个角度看民主不是什么。首先,民主不是古典意义上的人民直接统治的政体形式。民主的古典形态与现代形态具有结构性的差异,前者是在地域狭小、人口不多的情况下人民直接参与决策、参与行政并参与司法的直接民主形式,后者则是在土广民众的情况下形成的现代政体。在现代背景条件下,民主绝对不可能是多数人直接自我统治的政治形式。多数人直接自我统治,在现代条件下既不可能也不划算。不可能的原因是,人数太多,以致无法直接参与政治决策与行政执行,否则政治决策就无法实现,行政执行就更不可预期。不划算的原因是,大多数人都参与到政治决策与行政执行过程中的话,成本太过高昂,现代政治实体根本无法承担。

其次,民主不是权威主义的统治。民主不是不讲权威,但不是权威主义取向的。权威是指令人们内心信服的东西,权威主义则指向滥施淫威、践踏自由、高压强制。前者具有天然的民主性质,后者则带有专断的特色。民主是需要权威的,一切对民主理念的接受、对民主制度的信守、对民主社会模式的遵从,都是因为民主政体具有这样的权威感召力。但权威主义诉诸的是单纯的权力支配,因此它对权威加以伪造和滥用。不论国家权威还是个人权威,一旦与非制度化的权威连接的时候,就会导致专断。民主需要权威,但不需要权威主义。换言之,民主拒绝不承认自由的权威,只接受建立在自由基础上的权威,并将自由与权威紧密地关联起来。

再次,民主不是绝对统治形态。绝对主义的统治形态是历史上长期存在的统治形态。它与极权主义的统治不是一回事。在君权统治的封建社会或中国的中古时期,绝对君权是统治继续的条件。一种至高无上的、完美的、彻底的和不界定范围的权力,构成绝对统治形态最显著的特点。绝对统治与中央集权联系在一起。当中央权力不受限制的时候,权力就是绝对的;当权力不受法律制约的时候,

权力也是绝对的。即使是民主,当人们确认人民主权是最高最后的权力根据的时候,它也不受限制。但人民的权力这个时候对绝对君权具有颠覆的性质。在这个意义上,绝对统治也不是民主的绝对对立的观念。但绝对统治的主体确实发生了实质性的重构。

复次,民主不是极权主义的统治。极权主义统治是一个绝对现代的事件。虽然极权主义在古典城邦国家有其原初的形态,但那种极权的状态远远不能跟现代极权主义相比较。现代极权主义一般具有六个要件:一个官方意识形态、一个受寡头控制的群众政党、政府垄断的军队、政府垄断的大众传媒、一个恐怖主义的警察系统、集中管理的经济。这些要件交互作用,构成了极权主义的现实政治形态。最典型的极权主义政体是希特勒的纳粹德国。极权主义成功地将社会、市场囚禁在国家机器之中,国家崇拜成为极权主义的显著征兆,国家恐怖成为国家得以维持的条件。极权主义呈现出集合一切镇压性政体特征的特点。极权主义政体与民主政体是两个处于极端对立的典型的政体形式。

最后,民主不是个人独裁。独裁与民主是对立的。独裁的历史存在是长期而广泛的。中国古代的皇帝是独裁的,罗马也存在着短期的独裁统治。现代独裁则是将宪法抛诸脑后,按照个人意志随意处置国家事务的统治形式。因此,独裁统治与宪政统治恰好构成对照性的统治形式。独裁的个人性特征非常明显,因此人们用个人独裁这一概念来指代统治者个人撇开法律、抛弃规则、挣脱限制、随意决定的政体形式。民主反对这种将权力私有化的政体形式。民主乃是将权力交给大众来行使的政体形式。只有否定了个人独裁,才能建立起民主的信念。选举民主与多头统治就给民主打上了绝对不同于个人独裁的烙印。

从后者,即从政体的精神气质上看民主不是什么。第一,民主不是一种理想的政体形式。人们常常将民主作为政治理想来看待,期待民主为人们解决一切社会问题,以为民主足以为人们提供他们所需要的一切。其实,民主仅仅是一种限制权力、保障权利的政体形式而已。它负载不了过多的政治期待,更无法解决人类所有的社会政治难题。我们只能将民主制度看做是不坏的政治制度,而不能看做是最好的政治制度。

第二,民主不是一种道德热情。因为现代民主制度的安排主要是一种政治制度的妥协性安排。因此,在这个意义上,民主从来不满足人们的道德愿望。民主只满足人们在各自利益诉求的基础上达成的妥协安排。道德热情愈是高涨,民主的实际操作就愈是难以落实;道德激情愈是澎湃,民主的制度空间就愈是狭小;道德热情愈是持续,民主的生活方式就愈是无法生根。在这个意义上,民主需要的是政治上的冷静与理智。

第三,民主不是针对底层的制度。民主首先是对国家权力机制进行限制和规

范的一套制度安排,民主不是对基层群众参与政治生活高度肯定的政治体系。在这个意义上,民主是高层民主而不是基层民主。只有在高层民主得到保证的情况下,基层民主才是有意义的。抛开高层民主谈基层民主,甚至单纯从基层民主上来讨论民主制度,是徒费工夫而难以奏效的讨论。即使我们谈论基层的管理民主、权利民主,我们也不能仅仅以车间民主、公司民主、村民自治来替代对国家高层权力民主的关注。如果试图作这样的替代,那就是一个误区。

第四,民主因为要满足人民主权原则而对政治商议与制度程序高度关注,但它不是低效率的。这里有三个相关的民主制度规则,使得民主制度既能够保证民主又能够保证效率,还能够保证公平。在民主制度一般采用的三权分立制衡制度安排中,立法的原则就是民主的原则,行政的原则就是效率的原则,司法的原则则是正义的原则。三权分立制衡使得立法民主基础上的行政必须围绕效率展开,如果仅仅将民主视为抛弃效率的、没有止境的商议,那就扭曲了民主的真义。

犹如萨托利强调的那样,指出民主不是什么,并不意味着回答了民主是什么这个问题。民主是什么需要人们直接从民主的理念、制度安排和政治生活视角予以解释,但指出民主不是什么,对于人们理解民主是什么却不可缺少,因为只有这样人们对民主的边际界限才更为明确。

第十五讲

正义

“正义”是古典政治哲学和现代政治哲学共同关注的话题。正义与平等有紧密的理论联系。前者通常被作为后者的判断准则,后者被认为是前者的检验标准。比较起来,平等在现代社会更偏重处理道德化的权利问题,而正义则偏重处理与法律有关的社会处境问题。因此两者还是具有相当不同的含义。但在现代政治哲学的范围内,正义,尤其社会正义,应不应当是政治哲学的重要话题,学者却有很大的分歧。对于罗尔斯这样以写作《正义论》而扬名立万的人来说,他当然是将正义视为政治哲学的核心问题。而对于像哈耶克这样特别强调在自生自发秩序的基础上建构现代社会的自由制度的人来讲,正义不仅不是政治哲学应当重视的话题,而且正义论,尤其是社会正义论,本身就是海市蜃楼,不应当成为政治哲学所关注的主题,自由才是现代政治哲学理所应当关注的核心话题。可见,我们究竟在什么视角上面对或审视正义问题,是现代政治哲学不得不正视却颇有歧义的问题。尽管现代政治哲学的不同流派在解释社会正义的问题上存在分歧,但是,如何解释这种分歧,以及如何在对正义本身阐述的分歧之中对正义所包含的内容作出较为客观的分析,则是我们要面对的问题。无论哈耶克怎样否认正义作为政治哲学的主题,或者罗尔斯如何在个人自由优先的条件下处理正义问题,或者是戴维·米勒仅仅从社会正义的视角看待正义问题,现代政治哲学的思考都不能排除正义的主题,因为按罗尔斯的说法,正义作为一个解决社会合作的重大主题,是我们“不能不”关注的问题。这种状况不是政治哲学研究者的个人兴趣可以改变的。

一、正义的理念

对于“正义”这个具有极其复杂蕴涵的现代政治哲学关键词而言,首先审慎地梳理一下它的含义是绝对必要的。“正义”之作为政治哲学的概念,其内涵非常复杂。从历史的角度看,在古希腊的城邦政治时代,正义就成为政治理论的重要组成部分。人们如何公平地参与政治生活,在城邦的政治生活中发挥公民的作用,克尽公民的义务,以及以美德来显示公民的德性,成为城邦政治的重要问题。到中世纪,正义问题也构成神学政治理论的核心话题。近代,正义问题一直就是困扰人们的政治核心。但事实上,截止到20世纪的政治哲学理论,对什么是正义的回答却一直是不清晰的。

在现代政治哲学的兴起时期,人们已经发觉,什么是正义这个问题乃是一个十分难以解释的问题。在启蒙政治哲学出现以后,也即17—18世纪的时候,人们尝试着解释什么叫做正义。在这个时期,社会契约论的解释进路形成了。这种解释认为,社会成员之所以要组成社会,他们在进入社会共同体时之所以要求社会给予他公平的待遇和公正的处境,那是因为社会的形成和国家的建构是以一种契约关系构成的。契约平等的结构是契约得以达成的前提条件,也是契约得以维持的保证,因此,共同体的每一个成员,在契约约束的范围内,也就是在社会契约基础上建立的国家契约的约束范围内,对每一个社会成员,也就是对每一个国家政治共同体的成员,都应当给予一个公正的待遇,否则契约的达成与维持都会成为问题。但是早期契约论者的契约理论建构,无论是霍布斯的、洛克的还是卢梭的,都是比较粗糙的。霍布斯认为,人对人本来处于一种战争状态,人人都有理由为了保护自己而对别人施加暴力,为了避免战争状态造成人类的毁灭,人们需要订立契约而进入合作状态。和平与合作胜于暴力和竞争,因为如此才更有利于自我保护。契约的达成,需要每一个达成契约的成员相互放弃自助而把自己隶属于一个主权者——国家,这样每个人就能够得到安全庇护。而信守契约则成为正义的源泉。洛克认为,人类的自然状态是一个和平、亲善、互助和不受危害的状态,但自然状态是有缺陷的,它没有执法官、成文法和固定的惩罚办法使来自自然状态的权利规范生效,因此,以财产权奠立的天赋人权基础上的政治社会,一定是由社会成员的同意产生的。社会成员同意转让保护财产的立法和行政权给国家,仅仅是因为国家在发挥这样的保护作用的时候优越于每个人的自助而已。洛克将契约的订立做了转换性的处理,把原来仅仅作作为个人之间的契约论述,处理为个人之间的契约导致社会产生,而社会与政府间的契约才是处理权力与权利关系

的核心所在。前者即个人间契约的重要性是显而易见的,需要每个社会成员同意。后者即社会与政府间的契约的重要性弱于前者,仅仅需要简单多数同意就可以成立。因为政府是被委托的一方,承担的只是人民交付的保护他们的责任。为了权力不至于支配权利,政府的权力绝对不能交给一个机构来执行。假如政府没有保护好人民的权利,等于就丧失了受托的资格,甚至得受人民革命的裁判。这样的权力与权利结构才是合法的、正义的。对卢梭来说,对社会不平等起源的解释,必须摆脱系统化的个人主义。他认为,个人从社会获得其经济和政治能力,但这些能力隶属于更高的伦理判断;社会使人成其为人;天生的利己主义完全是虚构的,人本来是淳朴的。因此他对于民族—国家的建构缺乏兴趣,倒是返璞归真怀抱高昂的热忱。他以“公意”申述了一套人们组成的不可逃避的社会原则,那就是只有在公意的基础上才能形成什么是公正的、什么是不公正的准则。公民社会在这个意义上作为共同体存在而不是作为聚合体存在。为此,他将爱国主义视为最高美德。在社会的存在就是公正的设定条件下,人们自然就必须将自己的全副身心交给本身就体现了公正的社会。社会的自身意志,也就是公意,赋予了人们自由和权利。当有人拒绝服从公意的时候,为了社会的存在,必须强行让他服从。而保护公民权利的公意也就需要公民们努力看护,因此公民直接参与政治事务就是天经地义的事情。

但是早期的社会契约论都没有办法应付这样的挑战:第一,契约论是否应该在历史经验上获得论证,而不仅仅是一个假设;第二,为什么我们人类必须达成一个契约才能组成社会与国家,契约的达成是建立在什么样的共识基础上的;第三,在社会或国家共同体中如何衡量公平遭遇的问题。于是,到了19世纪,契约论对社会(国家)正义的论证就让位于功利论的思路。功利论以“最大多数人的最大幸福”来衡量社会公正问题,逻辑地说,全体社会成员(政治共同体)和国家共同体(政府共同体)的所有成员,是计算最大多数成员最大利益的总量,实现最大多数人的最大幸福也就要求共同体必须有一个公平计算成员利益、快乐或幸福的可靠方式,因此,政府的基础不能是契约的,而只能是人类需要的,满足人类的需要就是唯一正当的理由。功利论提出的最大多数人的最大幸福有四个指标:快乐与痛苦的密集程度、时间长短,继某一特定行为之后发生的必然性以及发生的时间距离。这种计算,显然是想兼顾作为社会的人在作为个体的人之间获得幸福快乐的最大值。功利论将个人与个人之间的价值等值地看待,认为每个人只能计算为一个人,谁也不能比另一个人更多一些。密尔为此建立起了著名的“伤害原则”,即对人的基本需要以及个性的发展和张扬造成的妨害构成了对人的不正义的伤害。显然,功利论虽然反对契约论,但在基本精神上与契约论并没有实质区别。功利论在19世纪中期非常流行,经过边沁、密尔的论证,功利论的思路一时成为人们

解释社会状态的大思路,并用以修正早期自由主义的个人主义论说。但是功利论也显示出它在理论上的弱点:第一,它回答不了最大多数人的最大幸福是如何计算出来的这一问题,只能借助道德联想来为之提供支持;第二,它也无法明确最大多数之外的最少数人其幸福是否可以忽略不计。因为这第二点,人们指出了功利主义计算的冷漠性。人们认为功利论也是需要改进的。

到20世纪,道德直觉论出而纠正契约论与功利论的偏差。道德直觉论认为,人们所感受的社会公平,是每个人依靠直觉来进行的心理判断,直觉就此成为人们判断某事、某状态是否公平的最重要根据。但直觉主义的危险是,它申述的正义,既没有满足社会契约论所说的成员的一致性政治要求,也没有满足功利论所强调的最大多数成员利益最大化的社会总体性要求。直觉论强调的是社会成员个体的相对性感受,以及对于社会是否公平的道德直觉。单纯的道德直觉论可以解释正义感的来源,但在建构正义的共同规则上面似乎缺乏力度。因为个人的道德直觉可以提供给个人正义感,但无法将个人直觉普遍化为社会成员的共同政治努力。而且,当不同人的良知提供相互冲突的指引的时候,直觉论就更显得有些无能为力。

直到20世纪后半叶,以现代正义理论闻名遐迩的罗尔斯,对新社会契约论进行论证,将公平理念或正义理念重新加以理论改造,才使得正义理论有了更为严整的阐述。从罗尔斯1958年发表《作为公平的正义》这篇著名的道德哲学-政治哲学文献,到1971年他出版广泛、系统地阐述作为公平的正义观念的《正义论》(*A Theory of Justice*),罗尔斯自称承继洛克、卢梭与康德的思想,致力于建立两个正义原则基础上的良序社会。他的论证,因此具有人们觉察到的从良序社会的理想出发论证良序社会的政治秩序的特点。罗尔斯的正义观是一种基于修正立场的社会契约论的理论建构。他将洛克的自由主义基本原则、卢梭的社会契约论与康德的理性建构主义结合起来,努力阐述一套在他看来足以捍卫社会正义的公平正义观。罗尔斯的正义理论发表至今,一直存在着重大的争论和严重的分歧。来自右翼的批评认为,罗尔斯是建构了一个做大国家、做小自由的正义理论;对于左翼的批评者来说,罗尔斯所建构的正义理论乃是对原子式个人的理论重建,虽然具有照顾社会利益的内涵,但实际忽略了社群的存在与多种正义的事实。但我们知道,这些争论使罗尔斯阐述的正义论恢复了规范政治理论失去的地盘,引导出所谓的“罗尔斯产业”,即罗尔斯对当代经济学、政治学、社会学、法学都产生了广泛的影响,人们几乎是在争议罗尔斯正义主题的基础上展开正义论说的。这个主题自18世纪契约论、19世纪功利论阐述的正义理论以后,到了20世纪,人们一般已经不关心它了。罗尔斯复活了一个在现代政治哲学理论进程中湮灭了的话题。

罗尔斯所论证的正义理念,在理论结构上是复杂的,但可以简洁地予以归纳。什么叫做正义?在罗尔斯看来,回答这个问题首先要确立恰当的进路。早期契约论、功利论和直觉论的传统都存在各自的理论缺陷。功利论的最大弊病就是它没有解决最大多数之外的最小值如何对待的问题,因此最大多数之外的最小值的公平问题溢出了正义的范围,使功利计算显示出道德的冷漠。而直觉论则没有办法达成一个共同体关注的社会公平的一致性结论,现在连一个总体性的感受都不能维持,在这个意义上,人们对一个必须要进行合作的社会机制所显示的状态就不能进行很好的勾勒,因此罗尔斯认为,要对社会公平的主题作出一个清晰说明,就必须要通过契约论的重建。他承接了洛克、卢梭和康德的传统,用理性建构主义的方法、自由主义的底线原则对契约论进行重建。

这个重建分两步走。第一步,罗尔斯假定,一个社会必须是一个合作机制。这样的社会成员不可能在一个自然状态下生存,它拒绝使用自然状态这样一个概念。对他来讲,社会成员之间就自由、能力、机会、财富等进行的利益分配和负担分配都需要在一种合作机制下才是可能的。所以,关键的问题不是解决成员之间如何分散和有没有需要合作的问题,而是在必要的前提下,对自由、能力、机会、财富以一种什么样的方式进行分配来保证公平。为此,罗尔斯强调必须首先建立一种自由与平等相对接的正义理念。这里自由的政治理念和平等的政治理念曾经分属于两大现代政治哲学传统,即自由主义的正义传统和社会主义的正义传统。罗尔斯试图将市场经济、民主政治、福利国家这些二战以后的西方发达国家凸显的重大社会政治元素综合起来。第二步就是解释这样的合作机制如何才能形成。罗尔斯没有因循卢梭从公意与众意划分的进路来解释契约达成及其维持的问题,而是另辟蹊径,从两个角度来进行论证。首先,他设定人们对他们的自由、平等、机会、财富在分配上(这种分配既是利益的又是负担的)获得公平的前提条件是,在社会合作机制下每一个人都是自立的,也是理性的,理性而自立的人追求的是同一个目标,即自己利益的最大化。这样的出发点实际上跟霍布斯、洛克他们论述社会诞生时的最初假设基本一致,在这种人是理性而自私的假设下,人对人的状态,按照霍布斯的观点就会诉诸战争手段,用洛克的观点就会诉诸和平合作。而罗尔斯在这里做出的最大修正,就在于对传统社会契约论来讲,他没有因为设定人是理性和自立的就引出自然状态的理念,而是走向论证的第二步,引出了“原初状态”这个观念。在原初状态下,尽管人是理性而自立的,但是需要进行的乃是人与人之间既理性自立又不偏不倚的选择。按照何怀宏等《正义论》译者的归纳,“原初状态”的构成性要素有:选择的对象,即包括两个正义原则在内的五种正义观念;正义的客观环境,即人人处于中等状态的匮乏,人的欲望难以得到满足,人人都想得到较大的利益份额,人们的利益之间有冲突也有合作;各方的主观动

机和理性,即各方都有自己的善观念或合理生活计划,但不知道细节,相互之间没有偏涉,既不自利也不利他,但希望以不损害他人利益的方式自利,并寻求建立社会基本善和或然性客观解释基础上的有效手段来实现这一目的;“无知之幕”,体现拟达成契约的各方是在不知道自己的社会地位、阶级出身、天赋和气质、善的具体内容、世代的经济政治地位与我们的水平等的前提条件下,只知道自己处于正义的社会环境中,知道一些人类社会的组织与规则,一切聚讼纷纭的信息都被排除在外,每个人不能不进行选择,从而就有达成契约一致性的可能;对所选择的伦理原则具有一般性、普遍性、公开性、有序性和终极性的形式性限制,而在对两个正义原则进行选择的时候,遵循的是“最大的最小值规则”,保证了最好的最坏结果,使社会合作发挥最为积极的效用,相应的,他就将其他的可能选择完全排除在外。罗尔斯力求将一般正义与特殊正义(分配正义、补偿或校正正义、交换或互惠正义)兼顾起来,因此他的契约正义论证显然比传统契约论在理论上要精致得多。

但哈耶克和诺齐克并不认同罗尔斯对正义的论证。他们不从社会正义的角度看待正义问题,而从尊重法律和既有权利的角度申述正义观念。因为,罗尔斯假设有一些机构负责分配社会利益,但事实上的分配却是通过许多行动者不协调的活动产生的,他们并不想为某种整体的结果展开其行动。同时,如果为了寻求正义而用政府官僚机构取代市场机制,必将因为控制资源而限制个人的流动。而且寻求社会正义最为严重的后果还是干涉个人自由,因为官僚机构要维护他们偏爱的分配方式,就必然禁止实施人们认为合适的资源分配方法。因此哈耶克和诺齐克重申“法治之下自由”的正义原则。至于瓦尔泽,则在更为左倾的角度反对罗尔斯的正义论述。他既不同意罗尔斯的统一的正义理念,也不同意罗尔斯单一的正义分配理念,他提倡一种具体的善的观念和日常的分配正义观。但总的说来,他的挑战不如诺齐克的挑战来得有力。

二、正义的制度安排

正义问题并不是一个单纯的伦理问题,它还是一个政治问题。因此,对于正义问题不仅要作出道德安排,更需要作出社会政治制度的安排。但什么叫做正义的制度?这也是一个难以回答的问题。正义的制度更是一个难以完善设计的制度体系。一种制度的正义与否,首先决定于这种制度本身的特点,在这个基础上我们才能判断这一制度是不是公正。判断制度的正义,首先在于制度本身不是个体对应的而是公共适应的,其次在于制度本身不是情感适应的而是理性适应的,

其三在于制度本身带有强制适应特性而非单纯的自愿适应。从这三方面来讲,古往今来,一种制度是否正义是一个非常复杂而难以确认的问题。这是因为,在一种制度下总有一些个体甚至相当多的个体感到对制度的不适应,从而对制度进行反抗,使得制度的权威性在公共适应方面不能得到体现,于是,由个体的不适应导致公众的公开反对,而对制度进行颠覆。制度安排要求人们履行的制度责任与义务是,每个人在趋利避害的理性号召下,对自己的制度适应作出选择。但是,人们从来就同时由理性和情感左右,当在制度层面处理权力关系、利益分配的时候,人们主要是受理性逻辑的引导,而人们在日常生活中更多的则是受情感引导。人们对于制度正义与否的判断,常常与他们对于制度的情感反应联系在一起。当人们从情感反应的角度来抵抗一种让他们感到压制的制度安排,那么理性的力量似乎就变得软弱了。所以,我们经常觉得某种制度是糟糕的,废除制度我们就最为自由,这是我们的情感选择使然。但对于人类的社会政治生活而言,绝对废除制度安排就会陷入无政府的混乱状态,甚至陷入人对人是狼对狼的战争状态。因此,对于人类来讲,没有要不要制度的自由,只有要什么样的制度的选择。任何制度,不论是社会政治法律的基本制度还是具体的微观管理制度,它都是一种强制的约束力量,即你不服从不行,不服从制度,制度就不是启动激励程序而是启动惩罚程序。当然制度还具有诱导功能,在制度的诱导下,人们对制度适应的自愿性常常不是因为制度带有的强制性特点,而是因为制度带给人们秩序和安全保障。这个时候的制度,就是正义的制度,就有了制度的深厚支持理由。因为这样的制度来源于人们的共同制定,也就能够获得人们的共同践行,自然也就具有制度自我维持的能力。

对制度安排来讲,如何才能实现正义,就是一个关键问题。这是古往今来的制度设计者大都关注制度正义问题的原因。从苏格拉底到柏拉图一系的传统,通常认为,一种制度的安排只能是在既有利于秩序又有利于人们追求美好生活的基础上才是正义的。就前者来说,柏拉图强调,在一个典型的国家(理想国)中,遵循一定的社会法则是正义的体现。这样的社会法则,就是柏拉图界定的劳动分工原则。一方面,城邦中的每一个成员遵循既为别人服务又接受别人服务的原则。国家设法安排的就是最恰当地满足需要的和最协调的互换劳务。专业化在这里具有重要的意义。而个人经过教育就能够彼此和谐。国家作为个人的放大,分工与合作也就成为国家的特性。建立好的国家,也就等同于造就好人。为此,他设计了国家具有的三种职能:供应基本的物质需要、保护国家和进行管理。根据专业化的要求,他顺势就将人们划分为三种明确分工而又相互合作的等级:从事生产的工人与监护人,监护人又分为军人和统治者。两种形式的监护人差别不是太大。若统治者就是一个人,那就只能是哲学王。三种人具有三种不同才能。而三

种才能又具有三种心灵,分别相应于腹部、胸腔和大脑。三种心灵还具有他们各自的美德——智慧、勇敢与节制。只要三者之间保持适当的关系就是正义。国家如果依此给每个人公平的待遇,就是正义的国家。实现这一目的,或者借助消除对完善公民资格起阻碍作用的特殊因素,或者借助发展对完善公民资格起促进作用的积极条件。前者导向共产主义,后者导出教育理论。但柏拉图后来在《法律篇》中修正了《理想国》的这类说法——依法治国仅仅是第二等好的国家,但他展示了一个服从法律即为正义的政治状态。只是这样的解说远远不如《理想国》的说法来得酣畅淋漓,因此影响也就无法与《理想国》相比了。所以,一般说来,在古典制度安排下,要说什么样的社会才是一个正义的社会,结果是个柏拉图式的答案。遵守社会既定分工,各安其位,各服其命,这就是公正。与之类似的是,中国先秦孟子所说的“劳心者治人,劳力者治于人”,与柏拉图所说的三个等级各自服从其职责就是正义的理论具有异曲同工之妙。亚里士多德对正义的阐述与柏拉图具有较大的差异。他将正义区分为两种:一种是普遍的或一般的正义,这是一种守法体现出的正义状态;另一种则是所谓特殊正义,特殊正义具有分配正义、补偿的或纠正的正义、交换的或互惠的正义三种类型,分配正义的标准是价值、需要或其他,纠正正义要求准确地补偿由他人引起的不公正的损失,互惠正义要求根据一个价值单位合乎比例地交易。亚里士多德对正义的价值高度重视,认为自由或共同利益等价值是不能代替正义的。他对正义与公平也进行了区分——前者乃是基于规则的考量,后者仅仅是解决具体事例的独特方法。

古典政治哲学家关于制度的正义安排,与现代政治哲学有大不相同的内涵。柏拉图关于社会既定分工对于社会的普遍性问题、流动性问题以及对于人们都有公平处境的问题来讲,都有欠合理之处。而对于哲人王追求的美好生活的答案,则未必带有普适性——你认为美好的生活,别人不一定认为是美好的。因为一种制度最多能够提供的保障,也就仅仅是这种制度推动、保护人们去追问什么是美好生活,而制度本身从来就不保证它能够提供一个制度层面的美好生活的答案。现代社会政治基本制度安排就大不一样了。现代社会政治制度的制度安排被区分为两种具有鲜明差异的类型。一种类型是从个人主义的思考方式进入的,那就是自由民主宪政制度的安排。它是基于普遍正义的理念建立起来的保护正义的制度。另一种类型是从集体主义的思路来讲的,那就是社会民主的制度。这一制度安排认为正义的制度是保护划分为一阶级或群体的底层人们的制度,一种正义的制度如果不有利于这些人群在制度上获得公正待遇,那就绝对不能说是公正的。这两条思路、两条线索所引申出的制度设计,具有结构性的区别。从集体出发设计一种社会制度,它强调的群体本身的绝对优先性,个体就被化约为集体的抽象符号。当一个群体的抽象符号自身带有了独立的政治制度意义的时候,在此

基础上形成的国家,会促成一种抽象国家的抽象符号化状态。因此,国家建构起来后可能带有的一个结果,就是权力的高度集中,甚至可能是极端权力。从现代政治史经验看,集体主义的国家制度建构与正义的健全关系结构之间,还需要进一步的理论尝试去解释说明,才足以自证其合理性。

在现代条件下,在正义的制度安排上较为成功并值得人们借鉴的是宪政民主制度。宪政民主的制度安排何以可能成为一种支持正义最为有效的制度安排呢?是因为宪政民主的三个制度原则为它解决其他制度安排方式难以解决的难题提供了保障。第一,宪政民主提供了可靠的对个人进行政治法律安顿的基本制度。它将平等的自由作为制度安排的起点,从而保证了只有在宪政民主的安顿下,每一个个体对自己所在的国家共同体的内心认同。这一制度将个人自由与法治状态紧密联系在一起,因此使得任何个人不能超越于法律获得支配他人的特权,也使得法律主治条件下的个人意志和组织意志必须服从法治规则,从而保证了每一个人在法治条件下自主、自决的充分现实性。第二,只有在宪政民主制度安排下,我们才能控制国家,既使国家共同体的每个成员不受侵害,又驱使国家权力保护公民权利。我们在现代的条件下讲权利讲人权,就是因为宪政民主国家中权力受到有效限制,国家权力只能用来保护公民权利,所以权利才成为国家运作的起点,才具有那么重要的意义与价值,才成为人们谈论政治问题的基点,才具有政治思考的轴心地位。一旦国家权力未能有效保护公民权利,国家就丧失了它自我支撑的正当性资源,国家也就难以维持。从这一点上讲,宪政民主的制度安排里是绝对不能忽略国家契约的重要性的。所以有的人将宪政的意思简明地规定为“限政”。就此而言,宪法不是规定公民权利的法律,而是规定国家权力的法律。宪法不会强行要求公民为国家克尽什么义务,只会清楚规定公民享有什么权利。宪政国家的建立基础是权利哲学,而不是权力哲学。国家是为了捍卫权利而存在的政治实体,这就是宪政民主足以捍卫正义的最深厚理由。第三,必须维护公民良心的平等自由与宽容。公民良心的平等自由,即保证公民宗教、道德信仰的自由而不问其具体内容。这就使得公民个体之间、组织之间与代际之间具有平等的关系,使得公平的正义成为可能。这促使人们认识到平等的自由所具有的内在价值。而基于宪法保证的良心的平等自由使公民具有宽容的品德,因为信仰不同宗教与遵循不同道德规范的人们在宪法基础上相互理解与限制,而国家是不足以根据实际需要或推论造就公民的宽容德性的。这三者之间具有相互关联的性质。从理念的角度看,良心的平等自由与宽容对形成宪法的正义与参政的自由具有基础性作用,对于法治之下的个人自由具有理念支撑的功能。反过来看,法治之下的个人自由具有直观显现宪政制度状态的标志性作用,它是宪法正义和参政自由精神的具体显示,进而对良心的平等自由和宽容具有支撑效能。

可见,正义的制度必须建立在有效约束国家权力、保护个人权利的基础之上。国家权力的保护功能就此远远强于它的镇压功能。这种保护功能直接体现为,第一,国家以保护公民自由为职志,公民平等的自由权利受到国家无条件的保障。因此,宪政民主对于每个公民权利的制度性保证,成为宪政民主制度安排的一个最重要的结点。一个拒绝保护公民诸权利的国家,就丧失了国家据以成立的理由,难以聚集国家建构的合法性资源。而具有公民支持的国家或政府,就意味着国家的正当性资源聚集借助保护公民权利有效地实现了。第二,对于宪政本身来讲,也强调制度的保护性功能。这意味着它既依靠正义的制度聚集了自身能够成立、能够自我继续的资源,又意味着宪政可以在正义基础上发挥制度功能,不至于落到文献修饰的尴尬状态。宪政民主制度的保护性功能是对不同地位、不同状态、不同层次的人们进行同等保护的保护形式。或许在它的历史起源上具有阶级保护的含义,但宪政的扩展性发育必然使它发挥保护所有取得公民资格的人们的功能,于是它必然逐渐具有超阶级的平等保护特性。在这个意义上,宪政民主绝对是作为法治状态的民主显示它的正义性的。形成这样的特点,首先取决于宪政制度的权力来源于一人一票的民主选举制度。它保护任何一个个体,无论他具有什么样的出身、财富积累、教育背景、身份地位,宪政都保证了他在表达授权时的法权。其次,它对基于不同价值信念组成的不同社会组织,无论是执政的政党组织还是不执政的在野组织,无论是政府组织还是非政府组织,无论是盈利组织还是不盈利组织,都施以保护和规范功能。在这个意义上,宪政制度本身的实质性功能弱于它的形式功能,它不针对具体不同的个体、群体特性来进行制度设计,而是从最广泛的个体与群体涵盖性上考虑制度的设置与运作。

宪政民主在利益和负担的分配上体现的正义性,就是强调一种平衡摆的功能。其实这就是一种校正的正义。就分配正义而言,绝对平均意义上的公正是永远也不可能做到的,但是,如何面对先天禀赋与后天努力的差异,在分配上不至于让人们感到难以接受的不公平现象的出现,就有一个既保障占据优势地位的人们的法权又保证处于劣势地位的人们不至于颠覆社会的调整问题。如果一个社会的分配政策太向富翁们倾斜,那这个制度的平衡摆就摆向了哪里?摆向了社会的贫困者。因为道德同情心会将人们引导到一个蔑视富人为富不仁的社会心态上去,而对底层人士怀抱深切的同情。这对于政治社会的维持是不利的。因此,宪政制度在正义的制度安排上,就必须取合法地“杀富济贫”这种政策路向。一种制度在正当性资源得到保障的情况下,杀富济贫或劫富济贫就是被容许的,甚至是值得提倡的。当一个社会的平衡摆在正常情形下摆向特权者的时候,那就要经受制度被颠覆的危机。这是宪政制度自身的道德性所注定的。这个时候,向社会中那些没有享受多少权利的人倾摆,使得权利的保障性功能向民主偏移,就显得上

分必要。这样,国家对于社会整体利益的分配,就能够处于一个公平的状态,就能够继续积聚维持自身的正当性资源。这样的分配制度,就能够达到一个公正的状态。这就是罗尔斯所讲的最小值的最大化——最大的最小值原则就是对于处境不利的人倾斜的原则。这与功利主义的最大值原则计算——忽略最小值的方式——具有本质的差异。在这个意义上讲,国家使得那些处境上先天不利和后天不利的人,都能够获得他们生存乃至发展的基本资料,使他们不至于滑向在政治共同体中生命、自由和财产无所保障的危险边沿。宪政民主制度下的税收政策,其实就是一套“正当的杀富济贫”的制度安排。对高收入阶层采取的累进税制度,就是要将高收入者与低收入者的收益相对拉平。对一个财富积累非常成功的人士,既要保障他的财富有正增长的法律空间,又要促使他克尽对社会和国家的正当职责。如果对财富积聚成功人士采取自由放任的分配政策,那就等于放弃了制度正当调节的功能,制度的正义性资源就会处于逐渐流逝的状态。这对于宪政制度来说既不划算,一般也不可能出现这样的政策措施。对于穷人来讲,由于国家对他们采取税收减免和低税收政策,他们在税收的担负上只是处于一种低份额的状态,国家发挥了保护他们基本人权的功能,因此足以维系他们对国家的认同感与忠诚感。就此我们可以说,正义的制度安排,只有在宪政民主的架构中才是可能的。权利和权力的分配、收益与付出的分配,在宪政民主制度安排中才有一种历史上未曾有过的微妙平衡。除此之外,其他在现代性背景下作出的制度安排,其正当性与制度可行性是值得怀疑的。或许那样的制度安排在特殊的革命氛围里具有高度的正当性,显示出特殊历史阶段赋予的正义性,但是这是一种无法长期维持的正义性安排,在维持它的革命情形转变的前提条件下,就必然流失掉它的正义性认同,而陷入必须转轨的制度危机之中。

三、正义的日常生活范式

也许我们会感觉到比较奇怪,怎么会有正义的日常生活范式呢?因为在自生、自发秩序的理论脉络中,日常生活并不需要正义的理念来进行人为的整合。对于自生、自发秩序中形成的一套日常生活秩序来说,不存在足以引导它的某种理念的可能性,也没有一套制度规范足以制约人们的日常生活。社会秩序仅仅是人们在日常生活当中自生、自发显现的秩序而已。问题在于,当我们必须自觉地将自生、自发秩序转换为一种人为的、扩展的秩序的时候,就必然需求一套有效的正义理念和制度安排。这个时候,我们就会发现一套正义理念和一套正义制度的重要性,在这两者规范下的日常生活,也就确实确实显示出与一种专断政治理念、

制度安排和日常生活所具有的巨大区别。

所谓正义的日常生活范式,就是一种由正义引导的公民对待衣食住行问题与处理人际关系问题的生活范式。这一生活范式主要从日常社会必须处理的政治问题中显现,与三个相关的生活政治主题联系在一起。第一,一种正义的生活状态,人们知道怎么样才能保障稳定的社会政治秩序,才能够判断什么是正当的、什么是善的,而不是处于一种扭曲的道德世界中。这是一个大问题。因为它关乎公民之间如何可以公平地获得生存资料、公正地对待他人的政治法律权利。缺少这样的公民气质,公民就难以在日常生活中处理好看似简单的琐碎事务并友好相处。第二,公民们如何保证他对自己的政治共同体表现出应有的政治忠诚感,从而使社会政治秩序具有持续的内在动力,使政治社会具有维持它运转所必需的稳定基础。公民的忠诚感来自日常生活的个人体验与实际处境,它不来自国家的着意提倡和理论家的书斋推演。当公民们感觉到自己所在的国家与社会是在公平地对待自己的时候,他的政治忠诚感就会自然地浮现出来,政治社会稳定的深厚心理基础就此具备。否则情形就正好相反。第三,公民们如何可以显示为一种对与自己的宗教敬仰、制度诉求、生活愿望、人生目标各有不同的人的一种宽容形态与行为模式,这涉及公民们是否具有宽广的胸怀彼此相待的问题。这中间既有一个公民们的自律问题,也有一个公民接受合法他律的问题。当法律并不强制地规定人们在日常生活中如何以宽容的心态彼此相待的时候,就需要公民们能够在道德的自觉基础上自律,而不逾越友善地对待不同宗教、哲学与道德完备体系的人们的界限,从而对公民之间在日常社会中和睦相处的状态有所保障。

这样三个要素,涉及我们的日常生活当中是否能够围绕正义的基本原则处理生活政治主题的习性与能力。如果说公民在日常生活中足以鉴别他的行为是不是正当,而且以正当优先于善的理念来处理相互之间的社会关系的话,那么他就能够知晓自己行为的基本边界,从而明确宽容与忠诚之类的价值对于他的生活实践具有的指引作用。如果说宽容与否是处在日常生活中的精神层面的话,那么,忠诚与否则是就人们在维系一种制度状态上所采取的行为结果。因此,宽容是一个正义的日常生活世界必然的社会状态;稳定,则是通过人们的相互宽容和对于制度的忠诚、组织的忠诚、国家的忠诚、人际的忠诚而实现的社会状态。这两者之间虽然不能说具有直接的因果关系,但缺乏前者,就不可能有后者的结果状态。即使有的话,那种政治忠诚也是非常可怕而不值得提倡的。

对于正义的日常生活范式来讲,我们要强调宽容这个绝对重要的主题。罗尔斯认为仅当社会共同体的成员们都愿意把对方当成一个平等的自由个人来对待的时候,人们才可能对其基本价值主张,对一系列完备的基础上建立的宗教信仰、道德价值偏好、哲学的世界观与方法论建构,怀抱相互接受的宽容心态,彼此尊重

而见怪不惊,相应的,公民们也才能对各自在长期的日常生活中形成的爱好、习俗保持理解,能够忍受。宽容本身,作为美德是古典社会就存在的,但作为现代社会的公共道德品质,则是古典社会很难达到的一种社会状态。因为在古典社会,没有一种基于复杂社会的正义政治法律制度安排的情况下,一神教的宗教传统基本会导向对异教的敌视和仇恨。“诸神之争”引发的宗教歧视、宗教对抗和宗教战争,就很好地证明了这一点。基督教和伊斯兰教之间的千年对抗,基督新教和天主教之间的相互迫害,就典型地说明了缺乏宗教宽容的情况带给人们什么样的恐怖社会政治状态。亨廷顿以“文明的冲突”来审视全球化时代的社会政治与国家间关系的时候,就明确地指出了现代国家间和国际社会冲突的完备宗教背景。这促使人们对宪政国家范围内以正义的政治法律制度养成人们宽容习性的重视,并期待这种习性的扩展形态,有利于人类处理整体意义上的相互理解和接纳的问题,进一步形成宽容的全球伦理氛围。

作为一种日常生活基本理念的宽容,只有在宪政民主制度的安排下才能形成。当宽容不仅仅是一种美德,而是一种政治品性的时候,古典国家的那种制度设计就不足以支撑宽容所要求的制度平台。只有宪政民主制度基础上建构起来的国家,国家的特性才是足以促使人们形成宽容的政治品性。宪政民主国家不是一种对某种完备的宗教、道德与哲学加以国家庇护的古典国家形态,而是对诸完备的宗教、道德与哲学保持政治中立的现代国家形态。国家保护一切合法的宗教信仰,对于公民的言论、结社、示威游行等政治自由,对于不区分行为主体的宗教、道德与哲学背景,施以同样的法权保护。国家的政治中立促使形成一种宽容的社会政治制度精神氛围,使得浸润其中的公民们逐渐养成彼此融洽相处的政治习性。在典型的宪政民主国家中,它的人民没有任何理由以自己的宗教信仰、价值偏好去肆意地干预别人的权利。即使是对信奉所谓邪教的人们,也只有在这些邪教信徒违背国家法律的情况下,才能予以根据法律程序的追究,而不能仅仅根据一时的政治需要加以镇压。而国家作出某一宗教是不是邪教的判断,不是根据宗教的理由,而是基于政治的理由。在这个意义上讲,宽容,本身作为一种人们彼此接受和理解的宽松的精神氛围、社会状态,只有在正义的理念引导下和正义的制度安排情形中才可能实现。宽容与正义就此有了内在的联系。

与此同时,公民们对社会共同体、国家共同体的忠诚,也不是传统意义上的公民美德,而是现代宪政民主国家的公德性。对国家的政治忠诚,是一种近代意识形态的主流论说。任何一个国家,都乐意在爱国主义基点上来谈论政治忠诚问题。卢梭指出的爱国主义之作为公民第一美德就更是为一些国家的人们所津津乐道。但在什么情形下公民的政治忠诚才可能成为我们日常生活中的德性呢?这就不是政治家的政治期待自然可以引导出来的结局。虽然每一个国家领导人、

政治活动家都对它的公民是否秉持爱国主义理念感到忧心如焚,想方设法试图造就公民的爱国主义情结,但结果常常事与愿违。当公民对国家的感受与国家对公民的态度不相称的时候,即国家没有解决好保护公民权利的政治制度问题时候,国家就是再花费多大的力气试图营造公民政治忠诚的环境,也是不可能实现的目标。国家忠诚、组织忠诚与人际忠诚,三种忠诚形态都来自国家解决了基本政治制度的正义性这个源头。当人们的政治忠诚建立在一个国家致力于保护公民合法权益的基础上的时候,社会就会不由自主地拒绝欺诈、瞒骗和失信这些危害忠诚感的负面伦理价值,相应的,社会普遍的诚信,会带给我们日常生活的高度安全感。在一个社会、一个国家里,人们感觉到高度的安全,这个社会就不可能缺乏信任基础;一个社会让人缺乏安全感,随时随地要提防上当受骗,这样的社会就不可能营造诚信的社会氛围,也就让人缺乏对他人、对社会、对国家的忠诚。一个安全或不安全的社会、诚信或不诚信的社会、忠诚或不忠诚的社会,凭借什么加以区分?凭借的就是正义的理念、正义的制度与正义的生活状态。当我们每一个人都处于自由的状态,个体在社会组织和政治共同体中都受到尊重,权力受到限制,权利受到保障时,我们油然而生的一种安适感就是信任与忠诚的自然浮现。在宪政民主的制度安排以外的体制中,这样的政治忠诚、组织忠诚、人际忠诚都是难以期待得到实现的。若公民的忠诚感、诚信感、安全感竟然潜蛰在社会的不安全、不忠诚、不诚心的社会心理中,这就是与现代主流悖谬的结论了。这是宪政民主社会与专制社会绝对分野的地方。后者是极力渴望、极端呼吁、竭力追求也不可能达到政治忠诚、组织忠诚、人际忠诚这样一种结果的社会。忠诚的社会就是稳定的社会。稳定不是来自政治的控制、权力的压迫,只有现代的宪政民主制度才能达到公民发自内心的忠诚并足以维持稳定的政治目标。

在现代宪政民主制度的国家里,之所以公民们具有宽容、诚信和忠诚的品格并能够成功地维持国家的稳定,还因为公民们在正义的氛围中具有自律的德性。在这样的社会中,公民们具有合理的善观念,能够筹划合理的生活计划,最为关键的是,公民们能够具有最重要的善,即对于自己的价值和能力具有自我信任这种自尊的善性。他们通过学习过程,可以将权威的道德演化为社团的道德,进而形成原则的道德。他们对事务的判断能够根据正义感来进行。他们对于自己的合理生活计划和正义感有一种自我强化的能力,能够以自律的方式坚持社会联合的理想。公民们不仅因此可以化解他们心中的忌妒与怨恨,而且可以形成健康乐观、积极向上的心态。公民们不会长期处在怨天尤人、期期艾艾、互相猜忌、互相仇视的心理状态之中,而是在积极的生活心态中,寻求合理地实现自己理性期待的生活目标的现实空间。这个时候,公民的幸福感就会从简单的个人心理感受,转变为对制度正义提供的实现个人心理期待目标的喜悦感。现代宪政民主社会,

虽然不是理想的状态中完全兑现这样一种幸福的承诺,但是,它在有利于促进公民积极寻求吻合个人心理感受,与有利于保障其实现既定目标的幸福方面,发挥了史无前例的促进作用。因此,这样的社会不是完美的,但确实是令人满意的。

四、正义的分析类型

由于关于正义的理论建构繁多,因此要想了解正义理论的复杂蕴涵,就必须对诸种正义理论进行梳理。于是,正义的分析类型就此凸显出来。正义理论的展开,一般围绕三个类型进行:一是实质正义和程序正义,二是分配正义和持有正义,三是制度正义和美德正义。当然,具体的正义分析类型还可以有很多,但这三种基本上可以概括各类正义论说,也有助于我们把握古典正义和现代正义的差异。

首先看实质正义与程序正义的异同。所谓实质正义,就是指政治共同体成员面对正义,不是追求一种形式性的制度安排,而是追求道德应当意义上的正义。它重视的是伦理道德层面的正义含义,而不是制度层面的适当安排。只要能够达到正义的结果,不管运用什么程序或者超越既定程序,都为实质正义观所提倡或容许。对于程序正义高度重视程序设计与按照程序实现正义的诉求,实质正义是嗤之以鼻的。设置一套复杂的程序,建立一系列相关的具体制度,对于程序递进关系进行细致处理,对启动程序与结束程序作出安排,关注程序如何不被削减和随意增加以及程序对具体事务的优先性,实质正义都怀抱一种轻蔑的态度。因为在实质正义者的眼里,程序再正义也无法保证对千差万别的具体社会事务的有效针对性。在正义的结果远远胜于正义的程序这样的大思路中,追求实质正义的社会中的人们怀有一种对正义的高尚热情、关乎正义的崇高冲动。人们认为,只要正义能够浮现出来,人们就有理由为了正义的实现,对非正义、反正义的行为施加任何可以想象得到的手段,相对于正义的结果而言,实现正义的任何手段就都具有不言而喻的正当性。因此,实质正义观在这个意义上是与人们关于正义的道德理想主义相连的,也是和实现正义的手段的浪漫主义相关的。当人们对非正义的消除和对正义的追求怀有同样高尚热情的时候,一切程序安排确实就显得多余和累赘了。因此可以说实质正义的状态是一种非制度的状态。在这样的状态中,人们怀着对正义的崇高情感而对那些追求实现正义的高尚个体深怀敬意,这样的社会中人们激情四射,四处飘荡着关于正义的激越情感火花。激情成为维持实质正义须臾不可缺少的精神动力。为了维护实质正义,人们尽可以通过非程序的方法,甚至是残暴的方式,去捍卫人们认定的正义,褒奖那些代表着正义的伟大个

体,惩罚那些人们认为不正义的个体、组织及其行为。比如,在追求实质正义的社会中,人们认为杀人应该偿命,伤人就应该定罪。因此杀人者应该如何偿命的程序显然不会比惩罚杀人者紧要,而对于伤人者如何定罪的程序同样不会比伤人者有罪的定性紧要。因此,程序正义要求的设立一套完整的审判制度,通过控辩双方提供证据,进行法庭辩论,依靠陪审团定出罪与非罪的性质,最后法官予以判决,这一系列程序就都不在实质正义的关注之列。人们只是满怀道德激情地认定,你既然杀了人就应该死,你既然伤了人就应该定罪。因此,实质正义在这个意义上是完全省略过程而直达结果的。

程序正义具有与实质正义完全不同的结构。程序正义对于人们来讲不是那么具有激情,因为程序正义并不直接地落到高尚而令人激越的正义结果上。程序正义强调对于一个人、一件事是否是公正的,首先要诉诸制度安排、程序设计。如果一套制度安排在程序上为共同体的成员们所认可,那这一套制度化的程序就成为人们认同的正义保证。一套制度化的程序机制可能显示为三个方面。第一,它是制度取向而不是人为取向的。这一套制度化的程序安排绝不来自某一个高尚个体的伟大冲动,也不来自某个高尚组织的宏伟愿望,而来自共同体成员公认的、对权利捍卫具有可靠性的判断。这样的程序化制度,可能来自习惯、传统与风俗,也可能来自人为的精细设计,但绝对不来源于简单的道德诉求。这就是程序正义所要求的制度精神。第二,这一套制度化的程序安排显示为对任何仅仅是实质的而非程序的、使人们感到激越的达成正义的方式的排斥,程序设计必须是理性的、平静的、规程的。程序正义是建立在价值理性基础上的、以工具理性为取向的正义形态。程序理性借助的技术手段和程式安排一定是合乎程序进展的常识的,因此程序正义显示为一套关联因素相互制约的保障机制。仅从立法的角度来看,立法者立定的法律可能非常糟糕,但司法者不能不顾法条的规定而随意进行司法裁决,行政人员也不能在行使行政权力的过程中将法条弃置一边,而公民们就更是不能将法律置诸脑后,人们只能在遵守既定法条的前提条件下,寻求重新订立法律规则的途径。在新法颁布实施前,旧的法条还应当为人们所尊崇。一个缺乏对既定法条尊重感的国家体系和社会结构,是无法维持有效的秩序需求的,因此是一个容易陷入混乱的社会。第三,程序设计在具体程序方面也就是技术安排上的至上的要求,显现出一种平等地对待所有个人和组织的特性。无论你是谁,无论你属于什么组织,你都必须履行由一到二再到三的程序安排,不能具有跨越程序而直达结果的特权。这样一套制度性的、手段性的、工具理性的安排,是一个共同体里任何个人和组织都必须遵循的一套工作秩序和行为逻辑。因此,程序至上性所要求的也就是形式优先的一套东西。这里的“形式”不是指程序在外观、表面意义的形式,而是指排除了个人和组织的实质性内容而对任何个人和组织都采取

平等方式这样一种形式一致性。程序正义排除了个人特权,它对个人的偏好、教育、家庭出身、背景条件、人生理想、奋斗目标这样一些各人不同的因素加以冷漠的处置,关注的仅仅是一套程序的普遍针对性和共同有效性。程序正义也许不能保持绝对公正,也许不能保证每一个犯罪者、每一个有违正义的人受到惩罚,但是它绝对保障每一个愿意遵守程序而在正义的制度安排和正义的理念指引下投入公共生活的公民,因此它是最具有普遍保护功能的正义形式。换言之,它保障一个好人不被冤枉,但它不保证任何一个坏人都受到惩罚。但前者的意义显然要高于和优于后者。在这个意义上讲,程序正义的奖励性功能又要远远大于实质性正义所强调的惩罚性功能。

正义的第二类对应类型,就是分配正义与持有正义。罗尔斯特别强调分配正义的正当性。在罗尔斯看来,正义除开平等的自由这一具有优先性的权利之外,绝对少不了分配正义的义项。分配正义从两种情形上得到规定,一种是社会的基本善或社会基本利益的分配正义,另一种是社会不利或社会负担分配的正义状态。只有在社会不利的分配是公平的前提下,才足以判断分配正义是否得到了体现。罗尔斯着重申述的正义第二原则,即社会和经济的不平等应当适合于最少受惠者的最大利益,在公平的前提下将职务和机会向所有人开放的原则,其实就是一个分配正义的原则。这是一个为亚里士多德所阐述过的校正正义理念。分配正义的观念将正义视为比效率和福利更为重要的价值。它具有的平均主义色彩确实与福利主义的取向具有某种一致性。所以有人把罗尔斯的分配正义论定义为福利国家的正义理论。在罗尔斯的批评者看来,他在申述分配正义观点的时候可能忽略了分配正义蕴涵的某种危险性:第一,着重分配本身就意味着对财富创造的蔑视;第二,分配正义的国家主持状态具有做大国家的危险;第三,做大国家就会威胁人们的自由。所以,诺齐克不同意分配正义的主张,申述一种持有正义的观点,只要人们对财富、机会等的持有是合法的,就是神圣不可侵犯的。国家就是为了保护这样的权利才具有合法性支持的。权利哲学正是针对对个人和财产的侵犯才产生的。因此,国家不能根据分配需求随意调整财富、机会的分布状态,而只能坚持“守夜人”的角色规定性,以最小国家的定位满足这样的需要就足矣。显然,在诺齐克看来,持有正义相对于分配正义具有不言而喻的优先性,它是克制分配正义危险的重要保障。如果一个国家对公民个人合法、合乎道义地持有的财富、自由、能力、机会进行合乎国家主观意志的再分配,那就势必将社会、国家推向一个非正义的陷阱,而绝对不可能实现罗尔斯所期待的正义状态。所以,诺齐克满怀信心地推论,如果世界是完全公正的,如下的归纳定义就将完全包括持有正义的领域:(1)一个人按照获取的正义原则获得持有物,他对那个持有物是有权利的;(2)一个人按照转让的正义原则从另一个对持有物有权利的人那里获得持有

物,他对那个持有物是有权利的;(3)除非通过对(1)和(2)的重复使用,无人对一个持有物拥有权利。所以,持有正义是一种历史的正义而不是罗尔斯那种抽象的契约正义。无疑,诺齐克发现了罗尔斯分配正义对人们自由的严重威胁。一种严重模式化的分配正义,绝对不如一种非模式化的持有正义对于维护正义所具有的功效大。

正义的第三种对应性分析类型就是制度正义与美德正义。从构成上看去,正义的第三种对应类型似乎与第一种对应类型具有相同之处,但二者在指向上其实是大为不同的。第一种对应类型主要是从正义的制度安排上着眼讨论正义问题的,第三种对应类型则主要是从正义伦理的内在取向上下手分析的。制度正义就是一种主张正义是制度安排结果的正义立场,美德正义则是一种主张正义乃是人们身上显现的美德所致的观念。就美德伦理来看,正义当然仅仅是个人美德显现所致的结果,而绝对不是外部制度塑造的产物。在阿拉斯戴尔·麦金太尔看来,当代规范伦理学阐述的正义论存在内在人格与品德解释力的严重缺陷,这种正义论所追求的普遍合理性基础上的种种道德论证方式呈现的多元歧路,显现出一种缺乏公度性的道德困局。为此,麦金太尔致力张扬以亚里士多德名义申述的美德伦理。他不否认正义的问题是道德哲学至关重要的主题,但他认为解释这一主题绝对不能从行为的合理规范与社会公共秩序建构的角度进行,因为这既无法消除各种主张之间的欠缺公度性,也无法提供给人们以有效的道德信念与实践指南。为此,他强调一种历史的、多元的、传统的正义理念。这种德性观念认为人们的道德只能是他所在的社会与文化情景的产物,人类对善的追求是基于善的主体自我内在的美德和品格。美德是人格化的而不是制度化的,是内在化的而不是外在化的,是社会历史的而不是逻辑推演的,因此,正义也就只能首先是作为美德而展现的。作为个人美德的正义,按照它的完美性来定义,表示一个人的道德品质,即给予每一个个人以应得的善或按照每个人的功德来给予善的回应品质,这就是人公道正直的品质。按照有效性来定义,正义的美德就是个人遵守正义规则的品质。当一个人仅仅只是遵守正义规则的时候,他可能不是一个正义的人,因为他可能仅仅因为畏惧惩罚而遵守正义规则。只有当一个人在正义的品性之外,还具有节制、勇敢、友谊、智慧和忠诚等德性的时候,他才可能真正成为正义的人。因此,关于正义的规则与知识绝对不能取代关于正义的美德与能力。希腊城邦时期对美德的强调,就是希腊人表现出爱城邦胜于爱自己、实践美德胜于积累知识、重视群性胜于重视个性的结果。

显然麦金太尔的论述与现代主流申述的规则伦理基础上的正义原则大相径庭。建立在规则伦理观基础上的正义观,乃是一种制度正义的观点。制度正义的观点强调正义是社会制度安排的结果。一个人再是具有高尚的德性,如果他生活

在一个制度不正义的社会,他也无法维持自己的正义判断和社会实践。诚然,规范伦理并不绝对排斥美德伦理,但是美德之作为个人在群体生活中显示的内在道德品性,并不是能够替代规则伦理而达成正义状态的唯一保证。在经历了告别城邦社会,进入大型复杂的现代民族—国家的历史变迁之后,人们在自己生活的群体内自然熏陶出来的个人美德,并不见得与大型复杂社会的规则相统一,即使是最具有震撼人心的助人精神,也必然遭遇救助他人的法律责任问题。因此,不是一个人具有美德就能自然而然地导出社会正义,而是制度的正义安排保障着社会正义状态的个人实践。美德正义就此在规则正义之下,而不是在规则正义之上,试图取代规则正义。制度正义就更是脱离了社会历史的说辞。

第十六讲

权力

从理论上讲,可以说权力问题是现代政治哲学最大的一笔糊涂账。因为谈权力的人最多,但把权力说清楚的人最少。权力解释的进路、权力的理论边界与实践状态,一直都不清晰。当现代政治哲学未能完成权力解释的任务的时候,社会学和法学倒是对权力问题进行了大量的阐释,但社会学和法学由于着眼的权力问题与政治哲学相当不同,因此仍然没有陈述清楚政治哲学意义上的权力问题。这与从政治哲学视角观察权力问题的复杂性是相关的。权力作为一种社会现象,无论是在现代社会还是在古代社会,它都引起人们的普遍关注。但是,权力之所以难以让人们在政治哲学理论上清晰地把握,最重要的原因就是,不论在古代还是在现代的背景下权力都被泛化了。通常,人们在政治哲学上所谈到的权力,既涉及政治权力,又涉及经济权力,还涉及军事权力。当人们将权力与教育、文化、话语等配搭起来的时候,人们简直就不知道如何定义权力了。可见,权力的划分形态越多,要素结构就越复杂,而人们对之认知的可靠程度就越低。与此同时,权利跟权力的界限虽然在政治理论上可以作出很明确的区分,但是权利在付诸行动的时候却可以被理解为权力,而权力在人格化之后的行为状态中,也可以被理解为权利。这种似乎有可能代换的关系,常常让人们无法清晰地区分权利与权力。在政治哲学上,人们对于政治权力是较为清楚的,但深入分析政治权力结构与功能的时候,却需要借助相关的权力形态来作比较,因此也就增加了使人糊涂的成分。我们在这里也难以一下子清楚讲述权力概念,但求在限定范围内能把问题交代明白。

一、权力和权利

首先我们需要从权力与权利的相关性角度解释权力问题。从政治领域的特定视角看,权力指的是带有强制力一方的行动对不得不受制于强制力的另一方行动所施加的影响。在这样的结构里中,权力的意志会产生一种支配的关系,这个支配性的存在,就是权力。这当然主要是从控制权的角度来定义权力的。围绕这样的定义,产生了权力的力量说、因果说、意志说,等等。控制性权力的解释向度很多。一方面,这样的定义表明,权力本身必须是在一种关系结构中来展现强制力、施加影响力、体现支配力的。虽然强制力可以有多向度的解释,但那只是对权力结构特质不同角度的刻画而已。我们姑且不管向度的多少,不计较权力解释有什么样的差异性,我们从各个解释的维度向权力的核心要素逼近,就可以凸显权力的特质。在权利与权力的比较视角看“什么是权力”这个问题,可以从四个方面加以规定。

在具体阐明这四个方面之前,我们先要回答为什么解释权力问题一定要与权利问题挂钩。这是因为权利的结构正好与权力的结构具有对应性。从政治上来说,权利是不带强制力的、需要保护的社会存在。权利是人们让渡给国家管理共同体权力之后,留给自己的绝对不可让渡、也绝对不能非法剥夺的东西。因此,权利不是施加影响、控制对象的强制力,而是一种自我保护、自我捍卫、自我呈现的东西。一个人的生命权利、财产权利、自由权利,是不能被人强制和非法剥夺的,否则这个人就无法生存,也无法发展。可见自我保护性的权利与施加影响的权力具有恰好相反的特性。对于一个人来说,我有权力就可以影响你,我有权力就和没有权力的你处于一种支配与被支配的关系,强制与服从的关系构成为权力与权利的结构性关系。但权利不具有这样的特征,它是自我捍卫、自我呈现的。权利也带有意志性,但它不带有支配性。权利本身的这样一个意志性表示的是,享有权利的人士具有做自己想做的事情的自由(Free to Do),这是积极意义上的,他要做自己的主人。但更是以显现权利结构特质的还是它的无支配性,权利的无支配性指的是权利免于权力随意支配的特性。这是权利的天性。权利丧失掉了免于被权力随意支配的特性,那就是无权状态,就是被奴役的情形。当然,诚如人权一讲所示,权利也有它复杂的结构,诸如政治权利、经济权利、文化权利、社会权利。有什么样的权力形态,就有什么样的权利形态。权利的形态在防止权力强制、控制和影响的时候就会自然地显现出来。简而言之,权力握有者要对权利享有者施加暴力、进行控制,权利享有者就要抵抗。权利与权力经常呈现出分庭抗

礼的状态,在此就可以获得解释。当然,不排除经过同意的权力与权利之间出现合作的可能性。

所以我们可以确定,权力和权利的解释向度需要有一种对照性的说明。

第一,就权力和权利的承载者来讲,权力主要强调的是一种系统的控制力量,因此它带有系统性、组织性、统一性。组织程度最强的权力建构,就是国家。而现代国家则是历史上权力最为巨大、组织程度最高、积聚资源最多、控制力度最大的权力建构。而权利的承载者主要是个体,或由个体联合起来但没有强制性力量支持的组织。与权力的承载者相比,权利不具有组织性施加的力量感。

第二,就权力与权利的存在状态而言,权力的存在状态带有主动性、积极性、施加性。因为它要施加影响于受权力制约的对象,以强制力让对象服从、被统治、被领导。权力以支配性来显示力量感。权力背后的支持力量就是暴力。而权利的存在形态显示出的特点是相对消极的。这种消极性体现为权利主要是公民用来自我保护的武器。这种保护性,显示出权利的被动性、弱小性,甚至是脆弱性。因此,权利需要组织起来自我保护。一切公民组织、非盈利组织、非政府组织,其主要的功能就是保障公民的权利。而且,从权利限制权力的角度讲,它还需要在分散的权利之间形成互助,联合起来的权利才是足以与权力抗衡,相应的,也才足以保护权利,并使得受到限制的权力诚恳地落定下来为权利服务。

第三,就权力与权利的依托对象分析,权力,无论是依靠政治权力系统,即所谓政治权力,还是衍生为一套经济控制体系,即经济权力,都将权力本身显示为一套控制体系。从政治权力上讲,它就直接依靠系统的国家暴力。国家控制体系为什么是有效的?就是因为国家权力不仅仅指的是军队、警察、法庭、监狱这样一套暴力体系,国家权力的暴力还显示为一种思想形态。这种思想形态就是我们了解过的、与国家权力直接结合在一起的国家意识形态。国家意识形态其实不是一种简单的思想体系,而是一套与国家暴力联系在一起的思想暴力结构。不过不同的是,军队、警察、法庭、监狱这样的国家暴力直接诉诸的就是武力,而意识形态这样的国家暴力诉诸的是思想控制力。这种暴力更准确地被表述为思想强制力。国家意识形态就是一套将国家的制度暴力观念化,让你不能不对国家表示臣服的理念。即使是现代宪政民主国家,这样的国家规训机制也照样在运转着,否则国家的维系就会成为问题。当然,宪政民主国家与非宪政民主国家之间具有使用国家暴力的重大区别,那就是前者必须征得公民们的授权,而后者则直接由国家随意处置。而国家暴力对人们的观念控制,从整套教育系统到一般社会控制机制连贯地发挥着作用。

从教育的角度看,从小学到大学的国家教育制度,就是国家规训公民的一套让他们“不得不服”的教育体制。国家教育体系实质上既是国家暴力控制体系一

个下属的分支,也是一个现代国家文明程度的必然需要。当你小学阶段学做乖乖仔、乖乖女的时候,你在课堂上学习知识表现得规规矩矩,学期结束努力地复习以求取得一个好的成绩,满足家长、教师和学校这样的国家教育控制体系中三方的期待,你自己就成为接受国家规训的对象而受到三方的规训。首先是你的家庭,作为国家的一个组成单位,家庭是执行国家暴力的一个基本结构。家长权力是一个人接受国家权力规训的最初体验客体。其次就是学校的规训。学校有一套评价机制和评价体系,一个学生学习好还是坏、有没有希望、有没有前途,国家同样通过既定的、强制的评价对你进行影响。再次就是整个国家暴力控制的一整套的东西,它对整个教育制度的安排,使你在国家给你的那套激励机制和惩罚机制的左右下,被定型为国家与社会所需要的人才类型。

国家权力体系是体系化的,而不是零散化的。而权利的行使状态基本上无法达到国家权力的那种组织高度,相比而言权利是零散的诉求。权利诉求不是一个体系化的反映,也不是一个机制化的反映,也没有一套制度安排。即使是群体性的权利情愿,也只是从社会群体的组织角度发动和发展起来的,也没有高度依靠暴力权力来实现自己的要求。权利在保障自我的时候通常显示为某种偶发性的状态。这种偶发状态大致是基于权利所产生的社会抗议、社会不满或社会愤懑。权利实现的方式大致也是权利跟权力的博弈。权利诉求的偶发性状态依赖于某种诉求、愿望的表达以达到满足,在组织化的现代社会与非组织化的前现代社会,这种偶发性状态分别以个人反抗的形式和集体抗争的形式发出政治声音,形成不同的政治情势,产生不同的政治结果。一般而言,个体的政治反抗在现代组织化社会中愈来愈处于弱小的状态而难以产生政治影响力。群体组织的力量感越来越让争取权利的人们渴望以组织的形式起来行动。

权力与权利之间发生的转变是我们必须关注的政治现象。尽管在我们的勾画,权力与权利具有比较明晰的边界,但是它们有两种可能的变化。一种可能的变化就是从权利向权力的转变,另一种可能的变化就是从权力向权利的转变。在什么意义上,权利会成为一种权力?尽管我们说维护权利的行为通常都是偶发的状态,但是我们捍卫权利的时候,它就有一种转变可能。在规范意义上描述这种转变,最简单地,道德权利(Moral Right)、法律权利(Legal Right),两者在自然表现的形态上属于权利的范畴,但当人们把道德权利,尤其是法律权利这类权利诉求变成一种维护行动的时候,通过自己的主观意志或者个体的主观行动来实现这种权利,这个时候的权利就会转变成为权力。因为这种维权行动需要捍卫权利的具体个人服从某种组织的规则,在这个组织的统一规则与制度之下,保障自己的权利。这个时候的权利,就是组织起来的形态。一个组织,得以使那些想捍卫自己权利的诸个体,在服从一种组织原则的前提条件下,从事维权的集体行动。

在这个意义上,作为一种观念形态的权利就开始转变成为一种行动形态,权利的个人分散性维护转变成成为权力状态的组织性影响。与此同时,当人们要捍卫自己的道德权利和法律权利的时候,究竟通过一种什么样的实行形式能够成功地使权利从观念形态转变到行动形态,是一个关键的问题。转变的展开,就是维权的行动博弈,这不是一个对权利的哀怨式的诉求,不是诉说我的怨恨、委屈、受伤,而是将权力之间制约的关系结构呈现出来,以组织之间的政治商谈或政治对峙性行动来实现维权的结果。非政府组织、非盈利组织之类的公共组织跟政府组织之间,就不是一个维护权利、一个显示权力的关系,而是组织权力之间的政治讨价还价关系。组织之间以权力跟权力较量,才是真正促使强势国家组织低下头来与非国家组织妥协的重要动力。社会组织的权力以它维护的权利为组织运转的目的。社会组织依照维护相关者权利的目的组织起来与国家结构对抗,是有效限制国家权力并促使这一权力维护公民利益的前提条件。涣散的公民个人永远无法与高度组织起来的国家抗衡,国家对个人任何不公的处置,他只能仅仅以期期艾艾的心境潦草应对,以无可奈何的态度接受国家的处置,以满怀怨恨的心情对待国家而又不得不融入国家之中。

另一方面,权力也可以转换为权利。在一个权力结构中行使权力的时候,具有某种权力职位的人,一定会受到他人的抵抗、组织之间的抵消因素等的影响,从而他应当行使的权力受到威胁,甚至有丧失的危险。按照马克斯·韦伯所说的一套科层结构和科层职责来讲,现代权力结构必然需要的层级结构构成权力有效行使的条件。但是,当一个人在这样的权力层级结构中处在中间地位的时候,虽然这个人也是权势集团的成员,但一个中央结构的官员和一个地方机构的官员,或者一个上级领导和一个下级领导,他们在行使自己权力的时候,却必须有一个界限划分。这个界限划分,可以表述为他权力大小职级的差异。当权力职级大小相区分的领导者按照组织规则行使权力而不被上级领导随意支配的时候,对这个下级领导而言,他就是有行使权力的权利。在一个人职级范围内的规定性权力,就是他履行权力的权利,而不受上级领导任何一个职级的随意支配。在这样的权力行使范围内,权力就变成了权力承载者自身的权利。在权力结构没有清晰划分的情况下,权力支配处于一个从上而下直接贯通的状态,任何居于某个权力地位的人都处于与手中没有任何权力的公民一样的乏力状态,他就仅仅是上级领导权力的走狗,而不是独立地依照组织规则行使权力的权利享有者。

因此,第四,从权力与权利的相互关系来看,因为它们是一种可转换的关系,而不是一种僵化结构,所以权力与权利不是绝对对峙的。通常人们在政治哲学上对权力和权利的理解都是僵化的,似乎权力就是权力,权利就是权利,它们之间的关系不可能有任何转换余地。事实上,从我们的分析可以看出,这样的认知是有

问题的。当然,从权利之成为权利,即成为被维护的公民的生命、财产与自由的角度来讲,它是不能与权力混为一谈的。同时,在权力之成为权力,即成为组织化的、暴力预设的强制性体系的时候,它不能被视作需要保护的對象。前者需要保护的时候绝对不能受限制,后者需要限制的时候绝对不能被袒护。

二、权力的分析视角

从政治哲学的意义上来看,权力的分析视角可以是多种多样的。但从古至今,主流的或者影响最大的权力分析视角是权力意志论。无论是柏拉图、亚里士多德在城邦政治、民主政治的背景下来谈论的权力,还是中国古人在集权政治条件下论述的制约他人的实力性权力,基本上所说的都是权力对他人支配的意志。这样的一种思维定势,在现代政治哲学视野中,同样有鲜明的表现。霍布斯在谈论权力的时候,强调的重点也是权力的主观意志和支配意志。而最鲜明的立场就是尼采阐述的立场。尼采晚期的笔记体著作无论是被命名为“权力意志”还是更为中性的“强力意志”,总而言之,它是一种握有权力者的强烈主观意志表现。这样一种意志,体现的是握有权力者对没有权力者的一种几乎无须商议的支配力量。权力意志的存在形态是绝对主观的,但是权力意志作用的方式与结果则是客观的。越是具有坚强的权力意志的人物,越是能够掌握好权力的运用状态,也就越是能够将权力使用得出神入化。因此,权力意志论与英雄历史观总是有着千丝万缕的联系,而且权力意志论总是与掌权者个人紧紧地结合在一起。

在政治科学兴起之后,权力意志论的主张受到了人们的批评。因为人们认为,仅仅强调权力的意志性,就只能看到权力在掌权者那里的存在情形,而没有看到权力本身在其结构上的本质特点,以及权力在运用情形中的具体运行状态。权力确实是具有意志特性的,但是这种主观意志特性如何对没有权力的人施加影响,又如何使握有权力的人是行以行使权力,并且使被权力支配的人甘愿受到权力的支配呢?这些问题就需要从权力的结构与功能方面作进一步的分析。

权力意志论的这些缺陷,就使得人们有理由在理论上对其表示不满。第一,对权力意志论关于权力的运行状态不明晰不满;第二,对权力意志论无法清晰呈现权力内部的结构关系不满;第三,对权力意志结构本身仅仅呈现出权力的主观形态不满。当然,权力意志论的批评者也对它没有对权力本身运行的最终结果进行充分说明也不满。换言之,权力意志论忽略了一套社会机制的安排和制度结构,而仅仅看到了权力在握有权者那里的主观存在状态,没有看到权力,尤其是现代社会复杂结构中权力的复杂机理与微妙作用情形。因此权力意志论对权力的分

析是片面的。

事实上,现代权力具有极其复杂的结构特点。这就促成了现代政治哲学解释权力的结构论观点。这种方法论进路试图勾画权利和权力之间内部分化如何精巧、权力的具体结构情形又是如何地相互匹配,由此使权力成为国家与社会极为有效的控制体系。但是,权力结构论的具体解释则有很多差异。主张权力结构论的并不属于一个政治理论流派,而是分属于多个流派。

物化权力结构论主要是由权力社会学家们阐释的权力理论。德国著名社会理论家卢曼就写了一本叫《权力》的书,这本小册子由上海人民出版社出版。他就特别强调任何权力实际上都是以物质形态来显现的。如果权力是一种暴力,这种权力暴力首先体现出的是物化暴力。这种物化暴力既通过一种物质的占有关系来显现,比如我有权力你没有权力,物质的占有就在我这里而不在你那里,而且体现为这种物质占有的支配性,即我占有物质我就具有支配你服从我占有的权力。马克思主义政治哲学对权力的解释也是物化结构论的。马克思主义认为权力就体现为占统治地位的阶级、集团占有了最重要的物质资料——生产资料。因此统治阶级足以将这种物化的占有权转变为一种社会控制关系,在私有制的基础上建立起与其相适应的上层建筑,从而使用上层建筑的国家机器来巩固统治阶级的统治地位。因此,要打破一切剥削阶级的统治局面,就必须首先打破他们对生产资料的占有权,并借助国家权力的争夺将物化占有关系加以彻底的扭转,使公有制与社会化大生产完全相适应。

物化权力论促使人们看到权力的物化这样的基础性结构,使人们充分意识到权力其实就是对物质资料的占有关系。将物化的权力论延伸到国家权力结构领域,权力就是一套国家暴力机器。国家就是体现占有物质资料的统治阶级对暴力机构的集中控制,军队、警察、法庭、监狱等国家机器就是以暴力维持某种物质占有关系的工具。国家就是以一种有形的物质形态来对大众的行为进行控制的物质形态。因此,国家这样的暴力机构,一定会显示出物化形态的权力本身最鲜明的特点,那就是对被统治者的身心必然进行有形的损害或奴役,从而使被统治者屈从于国家权力。权力对人的物化损害是现代历史上人们最为熟知的状态。一方面,这种损害在于权力对人们心灵的摧毁。它将国家意志强加给每一个受国家权力统治的人们,不管他是不是愿意。另一方面,物化形态的国家权力对人们身体的约束也是赤裸裸的。国家控制你的身体,让你失去自由,你只有听从国家的一切指令。这样的一种强制力量对人来说是最有力量感的一种约束方式。

权力的物化结构论是早期批判资本主义权力结构基础上建立起来的理论体系。早期资本主义弊病的诊断者是像马克思那样具有先知特点的思想家,他们确实对刚刚降生的资本主义权力结构具有的物化特点有敏锐的直觉,并在这种当时

大多数人们尚未觉察的直觉上面建立起了最具有震撼力的物化资本主义权力批判理论。但到后来,对权力意志论不满的权力结构论者,也遭遇到另外的不满。为什么呢?因为实际上除了权力的物化结构形态,人们还看到了一种占有关系背后存在的更复杂的、更深层的、也更强有力的支配关系与结构。这样的一种支配结构绝对不能仅仅表述为占有生产资料、占有国家机器,而是权力致力于控制人们的身心状态。这是一种总体的文化支配关系。人们在观念上、制度上、日常生活上均受到具有总体性特点的权力体系的支配。在这个意义上,权力研究者提出了对权力进行“文化霸权”批判的理论。

这种批判理论与马克思主义具有很深的理论渊源。它认为,资本主义权力结构绝对不仅仅是一个私有制的资本主义生产方式和资产阶级的国家权力相互联合起来对无产阶级进行统治的问题,而是在政治、经济、文化方面具有总体性特点的霸权结构。这样的霸权渗透到社会生活的各个角落,形成一种意识形态的文化霸权结构。这一权力结构不仅具有物化的形态,更为关键的是它具有总体文化形态。这是西方马克思主义的鼻祖卢卡奇、葛兰西申述的发展了经典马克思主义的新马克思主义立场。他们特别强调,资本主义已经不是一种简单的物化暴力结构,而已经发展为总体文化的暴力结构,因此对资本主义的批判不是“武器的批判”所能够解决问题的,而需要“批判的武器”。资本主义之所以足以控制社会,是因为它渗透到了人们思想观念的最深层,使他们自觉自愿地接受资本主义的那一套权力结构。无产阶级认为自己能够在物化结构上瓦解或者颠覆资本主义权力结构,恰恰象征着他们是在资本主义的那一套文化权力结构中试图颠覆资本主义的物化权力结构而已。这终究没有跳出资本主义文化霸权的窠臼。因此,权力批判结构论的主张者认为,资本主义权力的驯化,绝对不仅仅是对国家权力体系掌控权的争夺,而是对政治、经济与文化共同构成的社会总体的颠覆,因此社会主义革命绝对不是单纯的夺取国家权力的革命,而是一种具有总体性特征的革命。因此,与其首先争夺生产资料的占有权,或者致力争夺国家体系的控制权,不如首先争夺文化上的控制权。

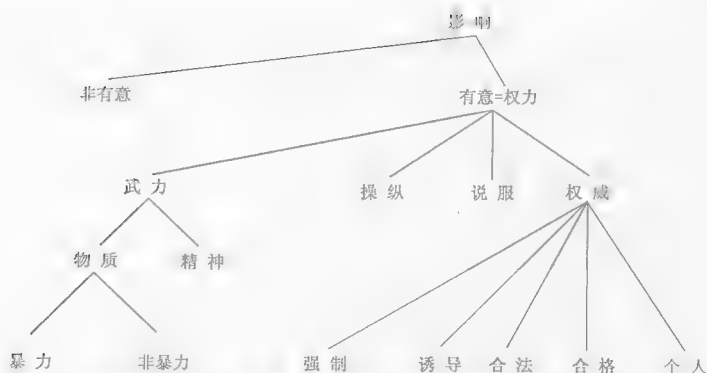
这样的批判进路,后来投射到结构主义运动里,从结构主义到后结构主义的思想家们,比如阿尔都塞、福柯等人对权力的分析,就有了一个将权力泛化处理的思路,并且将泛化的权力变成解释现代社会一切现象的唯一法宝。福柯建构起来的复杂的社会—政治哲学,就是一个将权力置于解释现代社会的核心地位的一套理论建构。福柯特别强调,就是人们在一套宣示活性的社会状态之中的时候,每一个行动着的思想者,表面上虽然是在追求真理、谋求理解、争取沟通和达致妥协,但他们都是在谋求权力。这样的权力不是传统意义上的政治权力或经济权力,而是话语权力(Discourse Power)。于是,在福柯的眼里,现代社会除了权力,

其他形态的东西都荡然无存了。所以反驳福柯主张的人们采取的方法很简单,那就是指出福柯泛化了的权力实际上等于取消了权力的边界,因此注定了他无法解释清楚究竟什么是权力。福柯一生著述宏富,但确实没有把何谓权力这个问题说清楚。社会的一切规则不过就是对人们进行规训的强制性权力,一个人不接受权力规训的话,就要接受权力的惩罚。所以,他将自己的研究视野转移到现代社会科学一般不太关注的领域的时候,其实就是力图为人们揭示他所发现的深层的权力结构。他无论研究麻风病人,还是研究疯人院,都是在强调社会之所以将麻风病人与精神病人隔绝与羁押,不过是要显示一个正常人世界与一个不正常世界的差异而已,是要合理化一套控制体系。如果不是这样的权力控制体系,世界就不可能建立起正常的权力秩序。因此他致力于解构现代话语的原生结构。在福柯这里,对权力的结构分析已经变成了漫无边际的权力声讨。除开权力的话语,所有的话语荡然无存;除开权力的结构,所有的结构消逝无踪。权力本身泛化成一切社会现象,一切社会现象化约为权力现象。因此人们要想限制住权力,就必须具有足够的勇气解构一切建立在现代基础上的话语体系。福柯的这一取向,恐怕是人们致力于从结构的视角分析权力问题的必然走向。一个将权力极度结构起来进行分析的进路走到头的时候,那就只有跳到另一个极点,就是将权力彻底解构。

三、现代权力的类型划分

权力的类型划分,可以有两个视角,一个是权力的实质化类型,另一个是权力的形式化类型。现代权力的实质化类型是就权力的实际存在形态作出的划分,权力的形式化类型则是就权力的表现形式进行的划分。前者关注的是权力的社会内涵,着重的是权力存在形态的实质结构类型,进行划分的根据通常是权力的社会要素形式和暴力支撑方式的差异;后者关注的是权力的逻辑结构,着重的是权力在行使过程中的相似性,进行划分的根据通常是权力的外部形式特点的一致性和逻辑蕴涵的相关性。

关于权力的形式化类型,研究权力问题的美国著名学者丹尼斯·朗在他所著《权力论》中将权力区分为三个具体形态:武力、操纵和说服,同时将权力的另外一种形式——权威,确定为分析权力形式结构的特殊形态。他用一张图表来表示权力形式结构的类型特点:



朗指出,权力的武力形式通常反映物理学或生理学上的力,那就是建立起限制他人自由的物理障碍,使肉体遭受痛苦或损伤的刑罚,包括生命本身的毁灭,以及基本生物学上需要的破坏。武力性的权力将人作为物来对待。它是一种直接诉诸暴力的权力形式。武力性的权力具有两种相近的表现形式,即直接使用武力和威胁使用武力。这都是赤裸裸的强制权力。它与非暴力的社会运动恰好形成鲜明对照。武力是最后的权力手段。武力也用于对先前不服从的行为进行惩罚。武力的物质性最为鲜明,但也可以用精神上、心理上和道德上的手段来进行其他的强制,比如以操纵、说服和权威的形式实现强制的目的。操纵是由当权者对权力作用对象进行刻意隐瞒,将意图放置到效果出现的后面,而对权力作用对象施加影响的方式。操纵既可以发生在社会关系的内部,也可以发生在社会关系的外部。当一定社会关系内部的掌权者对权力作用对象隐瞒诱导意图而实际地对他们发挥影响力的时候,前者就操纵了后者;当掌权者说服或指挥对象时没有讲明他诱导权力作用对象从事的某些行动,他也已经操纵了后者。成功的操纵常常给被操纵者一种发自内心的激越感,以为自己处于自主决定的状态。有时候操纵也显现为故意的,以一种冷漠但雄辩的方式操纵被诱导的人们。但操纵者绝对不跟人们交心,也绝对不会为人们付出真诚。高明的操纵者不同于低劣的操纵者。前者操纵人们的时候,绝对不露声色;后者则借助于明显的控制方式,比如将被操纵者安顿在一个信息受到严格过滤的环境中,或者对被操纵对象进行秘密控制。权力的操纵者是所有使用权力的人中间最为狡猾的人士,人们如果幼稚地认为掌权者是憨厚老实的话,往往就落到了权力的陷阱之中。

说服是权力形式特性上一个较为显著的现代特征。当A向B提出论据、呼吁或劝告,B根据自己的价值观和目标独立地衡量之后,接受了A的意见,则A就说服了B。说服的权力形式具有一种平等主义的色彩。但毕竟说服还是说服者影响甚至制约被说服者的一种权力手段。作为权力手段的说服,其实也可以演

变为一种控制手段。一些具有演说天才的政客,就是通过说服来成功地制约人们的行为,并将人们的行为牢牢地控制在自己的掌心。说服的权力形式特性与制度的匹配关系甚为重要。当宪政民主制度的安排落定之后,说服可以成为一种有益的政治动员手段。但缺乏制度支撑的说服,经常流于一种煽动。只是从总体上来讲,说服的效果还是取决于受权力制约的对象对说服的接受或拒斥。因此,说服还是比武力和操纵更为符合现代政治文明的要求。

权威的特点又有不同。人们将权威定义为对他人判断未经检验地接受。这恰好跟接受者经过自己检验的说服状态相反。可以将权威区分为两种类型,一种类型是强制性权威,另一种类型是合法性权威。前者具有不经同意的特点,后者则具有经过同意的特性。建立在合法性基础上的权威,按照马克斯·韦伯的区分,存在三种基本类型,一是奇里斯玛(魅力)型,二是传统型,三是法理型。奇里斯玛型的权威是建立在领袖个人魅力基础上的权威类型。领袖个人看上去有神秘的魅力,它驱使人们臣服,人们也莫名地被奇里斯玛型领袖的个人魅力所震慑,甘愿服从它的召唤与统治。传统型领袖的权威建立在过去的有效性基础上面。因为过去的领袖是如此行为并被人们所接受,所以现在的领袖援引过去的权威,就足以使人们心悦诚服。法理型的权威类型则将权威建立在法律规定的基础之上。它既不由个人魅力支撑,也不由传统支持,而是由具有形式性作用的法律,即法律主治的条规来形成权威性。就人类社会的实际权威状态来看,不存在这类建立在理想类型基础上的纯粹权威,三种权威类型总是交错地存在于权威的作用形态之中的。但对于现代社会来讲,权威的理想类型主要偏重于法理型的权威。权威具有正式权威和非正式权威的差异。正式权威主要借重的是正式的权力体系,非正式权威则主要依靠权力的惯性作用或者个人长期积累起来的威信。因此,权威主要是依托于正式权力体系的一种特殊权力类型。当正式权力体系合法运作而使得权威合法形成的时候,权力就具有权威性;当正式权力体系非规范运作的时候,权力的权威性就会处于减弱的状态。另外,不能将权力直接看做是权威。强制型权威在权力的暴力性运用过程中是有效的权威,但它的权威效能远远不及诱导型权威在取得人们同意的情况下,对于权威的维持来得长久。而合法权威则是维护权威最为有效和持久的权威形式。权威的个人载体总是使权威具有个人色彩。这种色彩浓厚的时候,支撑的就是典型的个人权威;这种色彩淡薄的时候,则成为合法权威的有效补充。

从权力的实质化类型上看待权力问题,可以进一步将审视的视角再区分为两种:一种是就社会领域对权力作出的划分,另一种是就国家领域的权力形态来进行的划分。

我们比较清楚的是从国家权力领域所作出的权力类型划分,那就是立法、行

政和司法三种权力形态。而政治社会领域权力的划分,既是从社会之作为公民自组织的活动空间作出的,也是从构成社会的诸要素作出的,诸如政治权力、经济权力、文化权力、军事权力、教育权力,或者还需要加上新闻权力。将社会领域的权力放置在第二个含义即构成社会的诸要素上讲,这样划分的主要理由有两个。第一,它是在现代国家-社会的二元架构中进行的划分。现代国家的“国家-社会”二元架构乃是一个非常客观的划分,而不是一种主观的区分。从现代社会的复杂性上讲,由于国家无法绝对垄断一切资源,因此它必须与跟权力结构不是那么紧密的社会形态分享权力资源,同时与之分担国家治理的责任。因而国家-社会二元架构是一种制约性关系结构。国家通过立法、行政和司法诸权力的运作,给出社会各界组织合法或者合规范性行为的法律框架、行为规范、基本规则。而社会各界、公民个体通过自己有组织的行动来表达愿望,约束政府,并对国家领域的权力形成制约,以控制国家,使国家规范化地运用自己的权力。由此,社会领域对国家领域、国家领域对社会领域形成双向制约关系。国家领域对社会领域的制约,是依靠权力来达成的;而社会领域对国家领域的制约,则是依靠权利为底线条件的。因此,这两个视角的区分,实际上是从权力与权利关联结构的视角着眼的。第二,从这种二元对应的视角进行的权力划分,就目的性而言,是基于古典社会不可能被规范的权力能够在现代社会里被规范起来的基本精神的。因此可以说,权力类型的划分不仅仅表现的是理论分类学的趣味,而且表现出一种实践理性的需求。我们之所以要规范权力,就是要使权力的运用为保障权利而发生作用。致力降低权力运行成本而提高权力运行绩效,使得权力服务于权利。

从权力在国家领域的形态上讲,则是要将权力的具体形态进行细致的划分,既使权力更为有效地运转,也使权力更为清晰地呈现在人们的面前,以便于更好地对权力进行制约和控制。因此,国家领域的权力通常都被区分为三种权力形态,即立法、行政与司法三种权力。立法权是指建立国家并制约国家运转的规范权力。现代国家的中央层次与地方层次都有立法的权力,但就整个国家建构的角度讲,立法权主要指的是国家基本法律的制定权,也就是立宪权,以及在立宪基础上制定国家层面法律的权利。在现代国家中,不论政体形式具有什么样的差别,也不论权力结构形态有什么样的具体不同,立法权基本上是由行使或代行人民主权的国家立法机构来承担的。这类机构可以叫做议会,也可以叫做人民代表大会,等等。立法权的绝对支撑点是人民主权。这类机构的权力就是代表人们制定出显示人民主权的国家基本法律、国家层次的部门性法规。从机构设置上讲,这类权力机构的设置可以是单一机构,比如中国的全国人民代表大会,也可以是权力有所划分的两个机构,比如美国的参议院与众议院、英国的上议院与下议院(贵族院与平民院),等等。立法机构在制定出国家基本法律——宪法——之后,就围

绕宪法来制定具体法律。具体的部门法律不得与宪法规定的精神相违背。宪法具有支撑国家运转的基本法律效力。因此,宪法的修订和重新制定,必须在立法机构三分之二多数通过,甚至全民公决通过的基础上才能进行。立法权是国家最高权力,是行政权、行政规则的提供者,也是司法权法条的供给者。

行政权是国家的执行性权力形态。与它因应的机构设置就是政府系统。政府系统一般是在立法机构制定国家法规的基础上依法行政的权力建构。政府系统是国家资源的日常配置者,因此,政府行使的行政权力是最容易做大的权力。正是因为如此,政府必须依法行政就成为行政权力运作的公认原则。政府不能自主自为,否则国家就丧失了制约权力的能力,政府就成为随意行事的权力巨无霸。政府也根据职能与区域的分工进行具体的权能划分。从横向的角度看,政府有各个不同职能的部门分化;从纵向的角度看,政府有从中央到地方各个层次的划分。在单一制行政体系中,中央政府具有很大的权力范围,地方政府仅仅是中央政府的执行机构。在联邦制的行政机构中,中央政府与地方政府的权力分配是较为清晰的。中央政府一般只行使国家税收、军事、外交等事务的权力,地方政府可以根据地方的情况制定基本法律和部门法规,行使其管辖范围内的行政权力而不受中央政府的干预。行政权包括根据法规征收税收,根据国家发展需要进行财政预算,根据预算执行情况完成财政决算。这些权力的连贯作用,促使整个国家运转起来。

司法权是三权中较为孱弱的权力形态。因为它不得不根据国家立法权的立法条规来裁决法律纠纷。但独立的司法权被公认是现代国家三种权力中最为紧要的权力。是否具有独立的司法系统,司法机构能不能根据法条独立地审判和裁决官司,是一个国家现代程度高低的重要显示器。从国家宪法法院到基层法院系统的建构,以及这样的建制与公安和检察系统的匹配,是一个国家独立行使司法权力而不受干预的重要标志。

从社会领域视角根据社会的结构要素对权力的划分,也是极其重要的。我们以往注重的仅仅是政治权力,这是不够的。因为在政治权力,即上述国家领域的权力形态之外,还有很多权力形态。在现代社会中,除开政治权力形态之外,被分析得非常精细的就是由经济哲学和经济科学作出专门研究的经济权力。现代经济结构与传统经济结构不同,它们之间的最大差异就是一个诉诸市场力量,一个排斥市场力量。在传统的经济结构中,基本上是国家权力决定经济命脉,因此人们把经济权力换算成为政治权力来研究也未尝不可。而现代社会的市场借助于价格机制而产生的权力形态,在长期的古代历史上被人们忽略。那时人们并不认为它是一种权力结构,而只是认为它是政治权力的补充结构。实际上,经济权力在现代显示出了它巨大的力量。按照马克思主义的分析,在现代社会中哪个阶级

占有物化的生产资料,哪个阶级就是占据国家统治地位的统治阶级。因此,谁占有生产资料,他们在生产关系中处于什么样的位置,产品如何分配,这样的经济权力结构决定了一个社会形态的状况。确实,在某种意义上,现代的经济权力已经带有权力支配的特点。当一个人占有生产资料,在人与人的关系中处于一种支配地位,那么分配产品的时候他就具有优先权和优势性。于是,在经济权力的这样一种背景里,他就处于一种支配性的地位。相反,如果一个人既不占有生产资料,也在人与人的关系中处于被支配的地位,产品分配份额很少乃至无,那他就处于一种被支配的状态。所以,现代经济权力的这种结构性功能使得人们高度关注与政治权力不同的经济权力。

至于我们先前分析过的文化权力和教育权力,就不再在这里分析了。而军事权力,虽然是政治权力的直接延伸,显示出这种权力的强烈政治性,但军事权力还有军事逻辑的支撑,它与政治权力逻辑还有很大的不同,不能混为一谈。有两句话就可以表明军事权力的支配性特点。“军中无戏言,愿立军令状”和“军令如山”。军事权力是绝对支配的权力,尤其是在战争状态中,它显示出权力支配的极端特点。所以有的人讲,军事权在战争这个政治的终点上行使,代表了一种最为极端的政治权力状态。

在社会领域的诸权力形态中,需要我们特别关注的是现代的新闻权力。新闻权力,在某种意义上是一种社会制约权力的组织形态,也可以从权利的角度看待它。新闻代表社会良心,或者现代新闻是用事实说话。新闻传媒以其高度组织的功能结构和广泛的传播效应,已经演变成一种庞大组织起来的政治力量。而当人们认定新闻权力代表人民行使监督国家的权利的时候,新闻传媒就成为社会领域的第四种权力(The Fourth Power)。于是,新闻权力就有了一个介于权利与权力之间的特殊社会干预能力。就它的权利界面来看,新闻权利代表了人民监督政府的责任;就它的权力界面来看,新闻权力则以其公共舆论的力量感,让其他权力形态望而生畏。前者我们可以通过“水门事件”来透视。《华盛顿邮报》记者伍德沃德和他的一个同事,以报道“水门事件”捍卫宪法尊严,保障美国公民限制国家权力,尤其是将总统限制在法律范围内,使人民不被政治家愚弄,显示出新闻传媒之作为社会权利的功用。同时,《华盛顿邮报》掀起的以追踪报道“水门事件”并追究背后的权力黑手,最终将当任总统尼克松赶下总统宝座,则显示了在一个复杂的权力体系之间抗衡之中的新闻权力。在权力对撼的局面中,只有权力之间才能进行最有效的约束。在这个意义上,我们再次领悟了权利与权力形态转变的可能,以及这种转变所蕴涵的强大社会制约力。当然新闻权力内部也有一个权力的职业忠诚和权力的道德忠诚问题,也有一个新闻机构之间对于自己权力滥用危险的相互制约。《南方周末》曾经刊登了两整版揭示“水门事件”报道背后故事的深度

新闻,题目就叫“他们为水门事件主角守密33年”。报道披露,当年揭露“水门事件”的人,实际上并不是《华盛顿邮报》的那两个记者,而是当时忠诚于国家责任的“深喉”,即“水门事件”是由官居要职的政府机构官员私下透露消息给《华盛顿邮报》的两位记者的。其中一位就是当时美国中央情报局的副局长。因为这位副局长透露“水门事件”的消息,后来没有升到局长位子,有人就认为这是遭遇报复的结果。虽然这中间可能归咎于他个人的行为动机,但是分析起来,以权力制约权力,即以新闻权力制约政治权力的时候,其实涉及政治权力内部的职业忠诚和道德忠诚之间矛盾的个体承载者对于两者进行决断的结果。新闻界正是借助了“深喉”的存在,使“深喉”的道德忠诚约束他的职业忠诚,他才可能忠诚于公职人员的道德操守,使公职人员在上级出现行为不端的时候,敢于根据道德规则加以揭露。在现代国家中,新闻传媒承载的言论自由权力,依托于新闻机构的高度组织状态而发挥权力效应以制约国家权力,确实具有越来越重要的政治功用。美国人有一种说法,认为取消美国的民主其实是一件轻而易举的事情,那就是只要取消美国的新闻自由就行了。可见,新闻权力之作为第四种权力在现代国家权力体系中具有极端重要性。

四、控制权力的理想与现实

研究权力的目的是要控制权力。只有受到控制的权力才会服服帖帖地受权利差遣,也才能发挥权力的效能,建构起权力的高效体系。有限权力与有效权力是勾连在一起的。不受限制的权力绝对不会尊重权利诉求,而且不受限制的权力一定是自我膨胀的、腐败的权力。因此,现代国家建构中人们致力于设计一个有效控制权力的体系,以便达到“控制国家”的目的。

需要有效控制权力的理由,已经为相当多的研究者所揭示。那就是因为权力的本性是恶的。权力是一只难以驯化的野兽,是难以控制的巨无霸。为什么说权力是恶的,是巨无霸呢?第一,权力具有自我复制的能力,这是现代国家权力体系最重要的特性,是它区别于古典权力体系最大的特点。古典权力体系是难以长期自我复制的体系,具有强烈的断裂性质,一旦遭遇重大的挑战,古典权力的危机就难以克服。而现代权力可以由权力内在的逻辑来自我复制,甚至不需要人为地去进行操纵。这是因为现代权力具有高度组织化的特性。组织的状态就是一个非人格化的状态,权力组织的运转绝对不需要像古典权力体系那样高度依赖统治者的个人魅力和控制权力的能力。现代组织化的权力体系,依照组织之间精密的分工,各自发挥着它在政治社会中的组织功能。这种功能的发挥并不需要人为的操

控来决定它的效用高低。尽管人为的操控会极大地影响组织权力发挥的效能,但组织的最低效用则由组织的科层功能保障。组织科层的人员首先服从的是组织对角色的职责规定,而不能随意地对组织的科层功能进行重组。因此,对于权力运用绩效发挥影响的人为因素的重要性大大降低,权力的自我延续能力大大强化。这是权力建构上对于古典权力脆弱性有效克服的重大成就。因此,如果人们对于权力的自我复制能力掉以轻心的话,权力对于人们的支配能力就会大大增强。这是人们必须对权力抱以高度警惕的最重要原因。

第二,权力的自我膨胀必然导致权力的通吃性。权力为什么会自我膨胀呢?因为权力在自我复制的时候不是处于一个往小了复制的趋势,而是处于一个权力自我做大的状态。当权力自我复制之时,权力试图干预甚至控制的事务就会愈来愈多,权力也就会以此为理由更多地吞噬资源来支持自己的扩张,权力的组织规模与组织功能也就日益扩大,达到垄断性地控制国家与社会资源的目的。我们都知道,现代初期政府的规模都是较小的,但今天的政府规模之大,简直令人匪夷所思。这就是现代政府自己为自己确立越来越多的政府职责所带来的必然结果。当国家试图将与它鼎足而立的 market 和社会吞噬掉,而通过严格的计划消解市场功能,借助全能国家的定位瓦解社会,国家权力体系就成为独大的权力体系。一切社会组织与市场机构都不在国家控制的范围之外,国家自然而然就将一切事务纳入到自己的麾下随意处置。从现代的一般状况来看,不管是采取什么政体的政府,几乎都处于难以控制的膨胀状态。从国家的功能上来说,它揽下的事务愈来愈多,而垄断的资源愈来愈庞大,国家自身的垄断性质也就越来越明显;从国家的规模上讲,19世纪以来,几乎所有现代国家都处于一个规模急速扩大的状态。随着国家为自己规定的任务愈益繁多,各种闻所未闻的国家机构纷纷建立。国家似乎日益表现出通吃一切的性质。而人们在阐述福利国家理论的时候,正好助长了国家的做大与通吃趋势。人们以危言耸听的言辞谈论跨国公司对国家前途产生的威胁,其实就显示出人们对于国家做大与通吃特性所应该具有的警惕性的放松。

第三,权力之所以自我膨胀、自我做大、通吃一切,还因为权力具有自我正当化(Justification)的能力。权力,尤其是国家权力,都一致声称它的运作不是为了自己的利益,而是为了全体人民的利益。“为人民服务”构成国家、政府行为自我正当化最重要的理由。因此,为了保证人民的利益,国家在规模上的扩大、在人员上的吸纳、在功能上的扩展,就都免除了求取自身利益的道德负担,有了天经地义的支持理由。只要国家不是为了自身的利益,国家就有了自我正当化之后的高尚性,人们就无法对之进行质疑。国家的自我正当化正是权力本性的显现。久而久之,人们便形成了一个政治心理定势,国家就是为我们服务的,我们不应当怀疑国

家的正当性。至于国家干的是好事还是坏事,我们绝对没有从根底上质疑的心理冲动。这既取消了我们怀疑国家、政府正当性的政治心理需求,也相应使得国家、政府有了一个自我正当化的最深厚的根据。国家、政府的自我膨胀,加上国家、政府的自我正当化证明,实际上也就证明了权力的绝对正当性,而权利受到权力的支配也就没有什么值得惊怪的了。到了最后,政治共同体存在的理由在哪里呢?权力运行的根据在哪里呢?这些关键的问题也就被掩盖起来,甚至从我们的政治视野中消失掉了。

我们说现代一切权力存在的根据、一切权力运作的理由都在于保护权利,这是一个现代政治不证自明的定理。在权力表现出上述的结构性特点的情况下,我们必须探索有效限制权力的方式、方法、途径与举措,这是人类面对权力不得已的选择。否则我们就只有受制于权力,而无法有效捍卫自己的权利。对于人类来说,有效限制权力是一个千古难题。整个古典社会都未能摸索到有效限制权力的可靠途径。在现代背景条件下,我们怎样才能有效限制权力呢?对权力的限制可以划分为两种状态。第一种状态是我们把权力完全控制起来的理想状态。权力皈依伏法、规规矩矩为人类服务,这是最理想的状态。而这种理想的状态从极端的情形说,就是彻底地颠覆权力,使一切完整权力不复存在,权力就此彻底丧失控制人类的可能性。但人类无法逃脱对权力体系的需求注定了一定要在“无政府”和“巨无霸”之间为权力留下一个合理的空间。彻底颠覆权力的结果是非常可怕的。我们只能追求规范权力的目标,将权力有效地约束起来,使它不至于成为反过来限制赋予它存在权利的权利。这就是我们能够达到的最满意状态。既然权力的自我复制、自我膨胀、自我证明的特点呈现在我们的面前,使我们觉察到稍微放松警惕,权力就会侵入到权利的领域,而且权力具有的吞噬性使权力极其容易成为一个黑洞,那么规范权力而绝对杜绝它无限膨胀的可能性就是一个必然的出路。于是,第二种状态就是,在意识到不能完全控制权力的时候,将权力有效规范起来并使其正常运作,成为一种为人类服务的工具。这是现实处置权力的最值得追求的目标。为了使权力能够规规矩矩地为我们服务,就有必要周密设计限制权力的途径,从现实出发限制权力实现权力为人类服务的最满意目标。

经过现代历史上控制权力的长期政治实践,控制权力最现实的选择路径已经显现在我们的面前。简单地讲,有三条:第一,我们要能够有效地约束权力,必须通过三种权力的相互分割与制衡,这就是“以权力制约权力”的原则;第二,我们得将权利放置在制约权力的首要位置,杜绝权力僭越的任何可能,这就是“以权利制约权力”的方法;第三,我们必须期望缩小权力作用的空间,将现代以前权力的无限作用空间重新划定,使社会与市场遵守自身的价格与组织规则,而权力无法随意向市场和社会领域伸手,这就是“以社会制约权力”的准则。如果我们对权力的

控制能够打通这三条路径的话,那么我们就可以自信地断言,权力受到了有效的约束,现代权力运作的积极效应就是可以期望的。

以权力制约权力是现代限制权力的重要原则。以权制权,就要求我们将权力的基本形态划分清楚,并对权力基本形态间的关系进行严格规定。规范划分权力,要满足权力操作实践上以权制权的相互制衡的操作需求。这是一个实实在在的实践理性问题。现代政治哲学对国家领域中权力形态的划分,经历了一个复杂的认识过程。最早提出国家权力分割原则的洛克,已经明确提出了三权分立制衡原则。但是,洛克提到的三种权力并不是我们今天熟知的立法、行政与司法三种权力,而是立法、行政和外交三种权力。其实,外交权在权力类型上属于行政权范围。孟德斯鸠撰写的《论法的精神》,才将现代三权分立制衡的原则正式落定。立法、行政、司法是现代国家最高、最后权力的三种存在形式。三种权力不是俨然隔绝的三个权力,而是一个国家权力的三种形态。在古典社会里,无论在西方还是在中国,这三种权力形式都统一到国家最高首长那里,不论这个首长是叫做皇帝还是叫做执政官。秦始皇的“事无巨细皆决于上”,就是国家的最高权力执掌者一个人掌管决策权、行政权和裁决权的最佳表述。而在现代国家中,对立法、行政和司法权力形态的区分,可以说是对国家最高最后权力在现代背景下作出的最适当划分。法国著名思想家贡斯当(Gonstant),曾经将权力划分为五种类型,但他划分的五种权力实际上有些并不带有类型特征,而是对一种权力类型的内部细分而已。比如他将立法权分为元老院、大众院两种,或者是今天为人们知晓的上议院、下议院,贵族院、平民院,等等。两院制的称谓无论有多大的差异,它们的权力都是用来立法的,因此它们都属于同一个立法权。尽管参众两院之间也贯彻了权力分割制衡的原则,但两院都是执行立法任务的机构。分工是内部权力的差异,而不是权力形态的不同。行政权包含的权力内容是最为复杂的,因此权力的细分形态也是最为烦琐的。但不论是人事遴选还是资源利用抑或财富分配,它们都只是行政权的细分形式,而不是与行政权不同的权力类型。对司法权来说,中央法院和地方法院是不同的权力机构,但它们也都是依照立法机构制定的良法进行司法裁决的不同机构,而不是权力类型的不同归属。孙中山先生的五权宪法所谓五权,也不过是把现代的三种权力形态进行了细分。比如他将司法权和行政权的一部分剥离出来,以监察权命名,成立监察院;又在行政权中分出一个遴选人才的考试权,成立了考试院。但是监察权和考试权都不是新的权力形态。权力制衡的形态还是没有超出三种基本的类型。所以,权力类型既不是贡斯当认为的那样有五种类型,也不是后来孙中山先生所讲的权力具有五种类型。

为什么对国家领域权力形态的划分要遵循三权分立制衡的原则呢?原因有两个。第一,现代国家领域的权力只有三种带有类型学意义的权力形态,其他权

力形态都不带有类型学的意义。明确了权力类型,才足以有效明确权力的分割制衡问题,否则,权力形态太多,无法有效筹划权力之间的相互制衡问题。若只存在单一权力,人们就根本无法限制权力,也无法使权力之间得以制衡,权力的独大问题根本无望解决。第二,国家领域中立法、司法、行政三权的划分,立法是用于建立国家法律,提供政府行为的法治规则的,而行政主要是依法建立起来的政府对国家日常资源进行配置的,司法主要是依据法律文本或者司法判例在严格规则和自由裁量之间进行司法审判和裁决的。国家最高最后权力的三种形态划分,不仅仅是要有效分权,还必须使权力之间足以相互制衡。三种权力之间的制衡,应该是连环制约的关系。立法首先要制约行政,司法也约束行政,但行政首长依据法律可以对立法机构的法律行使否决权,对司法机构的法官,尤其是最高法院的法官行使提名权。比如说,美国总统有权提名联邦法官,否决两院制定的法律文本;而司法本身对立法是否合宪又要加以约束;立法机关可以对行政首长进行限制,不仅能以拨款方式制约行政资源配置,而且可以对行政首长进行弹劾。这就是一个滚动式的相互制约机制,不是哪一方单纯约束另外一方这样的一种非交错或者非连环的制约关系。这种连环制衡的关系,使任何一种权力的独大都变得不可能。尽管美国实行总统制,是所谓行政权主导的国家,但立法权和司法权还是显得非常强势,三种权力之间的微妙平衡关系始终能够维持。英国则是所谓议会主导的国家,但行政权的独立性也是非常明显的。主导的权力形态绝对不足以使其其他的权力形态处于忽略不计的状态,也绝对不可能被主导权力所吞并。而这才恰恰是现代权力结构形态中强调的复杂交错式的制约关系。

三种权力的衡平性制衡,是一件复杂的事情,但绝对是权力之间有效制衡不可不加以强调的原则。三种权力在发挥它固有的作用范围之内,不受其他权力的侵蚀和瓦解。还必须强调的是,在一个现代国家中,国家权力的划分不是要造成一种权力的僵死状态,而是要激活国家权力。控制权力不是搞死权力,控制权力是要规范权力,而规范权力则是要驱使权力发挥它应有的作用。因此,控制权力不是使公民的权利与国家的权力对抗起来。将人民摆在和政府对立的基点上表达的申述权利的观点是绝对片面的。人民利益和国家权力是可以取得一致的,而且这样的一致是原则上、理念上和制度上的共同一致。但前提条件是人民有足够的制度安排来控制国家。假如国家权力处于一种自我放纵的状态,那么我们绝对可以断言这样的国家权力是不可能为维护权利而运转的。

因此,控制住国家权力就不仅要从权力的分割制衡方面加以设想和建构,而且要以权利制约权力,将权利哲学放置到政治哲学的第一位置。“以权利制约权力”,意味着权利的道德优先性和法律优先性。权利的道德优先性,指的是将权利作为道德权利对待,使权利不是为了私人利益而存在的社会品行,而是基于权利

的自身正当性存在的。权利乃是现代一切社会政治理念和制度安排具有正当性的道德根源。权力乃是权利的派生物。权利的天然正当性构成为现代社会政治基本制度的出发点和归宿点。而在限制权力的权利安顿上最为有力的一点就是经过选举制度产生权力体系。周密设计的、能够真正显示人民主权原则的选举制度,是权利限制权力最为重要的制度保障。没有人民在公正的制度保障下的规范投票过程,就无法期望产生一个保护人民权利的权力系统。在这个意义上,很多学者把选举看做是宪政民主政治的绝对重要的标志,是不无道理的。民主当然不能被简单地归结为选举之一个方面,但作为一个绝对关键的指标,以有没有公正的选举来判断实行的是不是民主政治,则是没有疑义的。在选举出来的国家与地方权力机构的任职人员被人民视为尸位素餐之人的时候,人民通过非暴力的反抗运动对他们进行弹劾甚至颠覆,也是权利限制权力的当然之举。权利的法律优先性则是指一切权力在法律上的正当性都来源于权利。从国家的根本大法——宪法——到具体的部门性法令,都只有在保护权利的基点上才具有正当性与合理性根据,否则那样的法律就必定是恶法而不具有合法性。为此,法律程序一定要妥善设置人民限制权力和反抗权力的有效方式与途径。

但必须承认的是,以权利制约权力在某种意义上经常显示为一种抽象的道义原则。原因在于,权利原则尽管体现在真正现代意义的宪法精神之中,但需要人民依照他们的职业分途、志趣愿望与个人处境等相关性高度组织起来,才足以与同样高度组织起来的国家权力相抗衡。因此,权利优先性的原则要真正贯彻到底,还缺少不了“以社会制约权力”的重要一环。以社会制约权力,就是要使社会有效地组织起来。社会组织起来,就是要以业缘、地缘与趣缘等因素,将分散的公民们纳入到相关的社会组织结构中去,使他们不至于因为处于分散状态而无法积聚力量与国家抗衡。从广义的社会权利来讲,市民社会、市场机制、公民结社、新闻传媒等组织建制,都是社会的结构性组织。它们是具有力量感的“社会”建构,而不是涣散乏力的公民个体,因此它们足以积聚控制国家的社会资源。一个组织起来的社会与一个涣散的社会,对于制约和规范权力绝对不可同日而语。在国家吃掉社会的情形下,控制国家简直就是异想天开。只有在社会与国家相互颀颀的关系稳定地建立起来的情况下,控制国家才具有现实性,而保护权利也才具有真实性。要想免于权利仅仅是权力恩赐的结果,免于权利受惠于政治人物的喜怒哀乐,就只有依靠强大的社会对权利的捍卫能力。只有在社会(包括市场)与国家同样强大的情况下,权力与权利的均衡性机制才能建立起来,权利就不会处于随时患得患失、岌岌可危状态。

只有上述三个条件同时具备,我们才能够期望实现规范权力的目的。

第十七讲

法治

法治也可以说是现代政治哲学中最复杂的话题。一般说来,“法律主治”的政治统治形式,只能是现代的产物。尤其是经过 17—19 三个世纪人类持续的政治努力,这种法律主治的政治结构才得以建立起来,从而解决了权力规范作用的千古难题。但对于人们理解法治来讲,必须从两个方面着手:一方面,作为 18 世纪启蒙运动的直接政治产物,它是现代社会运行的结果;另一方面,法治也有它的历史脉络。在它的历史脉络中,法治的现代运行方式与传统作用形态之间,既有紧密的关联性,更有鲜明的差异性。但法律在政治状态中的作用形态,最大的差异性还不是法治内部的区别,而是法治与法制的区别。以我们熟悉的表述来说,就是“以法治国”与“依法治国”的差异。二者仅仅一字之差,但有实质界限。以法治国是法律主治的政治形态,而依法治国仅仅借重法律的形式来进行统治,统治者的意志还是高于法律的意志。在英文中这两者的表述具有明显的区别,借助于法律统治或者说通过法律统治就是 Rule by Law,以法律统治或法律主治则是 Rule of Law,这是两种在结构上完全不同的政治形态。因此,我们对现代法治的分析起点,就是对两类统治形式作一个相互对照的阐释。

一、法治与法制

无论是法治还是法制,都有其源远流长的历史发展过程。法治,是在从古希腊

腊一直到今天法治国家的悠久传统基础上形成的。这种传统大致包含四大分支：古希腊传统、古罗马传统、英格兰传统、美国传统。而最为成熟的法制政治统治形态则出现在东方国家。东方的法律传统尤其是中华法系（从大秦到大清律例）的精神充分体现了依靠法律进行统治的法律精神。后来苏俄创制的法律系统则堪称现代最具成熟形态的法制类型。

法治与法制两种政治统治形态，并不是三言两语就可以区分得清楚的。首先我们要对法治与法制作为一对比较概念有一个清楚的认识。无论是法治(Rule of Law)还是法制(Rule by Law)，都得具备法律性(Legality)的特征。所谓法律性指的就是作为法律起码要具备的特点，诸如法律条规的既定性、制定法律规则的权威性、执行法律规定的严肃性，等等。但法治与法制二者具备法律性的方式具有结构性区别。法制指的是传统的或者说古典的统治形式、古典的统治类型。它是一种直接借助于并非出自人民意志的法律来控制国家与社会的统治形式。法律条规的正当性来源通常是神秘化了的统治者意志。法律仅仅是粗暴的国家暴力统治的矫饰品。法律的施加方式是因人而异的。国家的最高意志就是统治者个人或者统治集团的意志。法治也要借助于系统的法律机制，但这个法律系统直接与人民主权的原则联系在一起。从国家层面上建立宪法，以宪法精神制定部门法规。无论是立法部门还是行政与司法部门，都按照法律的规定设立机构、分解职能、使用人员、发挥效用。国家的最高意志是宪法意志，宪法意志的正当性则来源于人民主权。任何个人与组织都不具有高于宪法甚至部门法的治外法权。因此法律有了超越任何个人与组织的权威性。在法制的社会中，法律不具有自发作用的可能，它依靠主宰法律的统治者个人意志才能运转起来；在法治社会中，法律无须依赖任何组织与个人意志而自发地运转，所谓法律主治由此形成。可见，依靠法律统治与法律的统治具有本质性的差异。

法治的历史渊源与西方古代历史具有直接关系。从某种意义上讲，现代法治是西方古典政治统治形式的一个转型产物。但现代法治的政治类型，并不直接来自古希腊、古罗马，当然更不直接来源于希伯来。这三者是现代西方文化据以产生的历史资源，而法治与这三种历史渊源都有关系。

从基本精神上讲，一方面，法治与古希腊的理性精神有关系，尤其是与柏拉图和亚里士多德所申述的公正理念有关系。柏拉图从哲学王统治到法律之治的思想变化，以及亚里士多德关于“法治应当优于一人之治”的思想，促成了希腊的法治精神。另一方面，法治则与希腊的直接民主的统治形式有渊源关系。当然法治并不来源于希腊的直接统治形式。因为希腊的直接民主解决的是权力来源的正当性问题，而法治解决的是统治方式、方法与举措的规则状态问题。现代法治不来自直接民主，但民主的方式有利于形成人们遵守制度规则以及守法的心灵习

性。至于立宪制度安排、一人一票的选举制度、参众两院制定法律文献的制度以及其他关乎法治的重大举措,都不来源于希腊。在政体选择上讲,现代的代议制度并不是希腊民主政治关心的问题,因为希腊直接民主实行的是大家轮流坐庄的制度,只要是具有公民资格的人士,就有义务轮流参加议事会和陪审团的工作。参加议事会的人们作出政治决策,然后由执政官加以执行,法律诉讼则由陪审团来进行裁决。这一套制度安排,也算是井然有序,从而启发了人们对法治状态的现代思考。可以肯定的是,希腊人尚法的习性与追求公正的理念,对现代法治具有极大的启发作用。

从直接的法治历史脉络上看,罗马法,尤其是罗马民法对现代法治的影响具有不可忽视的重要作用。当初罗马征服希腊的时候,可以说是一种粗糙的文明征服了一种精致的文明,粗糙文明的携带者罗马人,怎样统治地域广袤的征服地区变成了一个极其复杂的问题。罗马人最伟大的发明,就是建立了与罗马统治相适应的公法和私法传统。在公法传统里实际上罗马人提出了类似现代宪政或者说现代法治最基本的原则。西塞罗强调法律首先应当是“良法”,这样的法律是“恶的改造者和善的促进者”。他认为法律是政治社会的连接纽带,权力应当服从法律而不是相反。西塞罗关于自然法的思想,对于现代法治的引导性作用至今仍为人们所关注。哈耶克甚至认为西塞罗的著作构成了现代自由主义的权威经典。

罗马人一方面以自然法的理念提供了公法的精神,另一方面,罗马人的私法建构对于法治必须解决的法律出发点问题具有重要的指引作用。在一定的政治统治形式之下,法律保护个人合法地占有财产,这是法律发挥权利保障作用至关重要的起点。现代法治的基本精神就是立足于公共权力体系对公民个人财产的有力保护的基础上的。财产权具有法治底线的重要意义。如果以财产权利为核心的民法权利不受尊重,制定法的法条就只会用来保护统治者,统治者也安安稳稳地依靠法律来统治。罗马人对自然人与法人的区分、对物权法的设计、对债权法的规定、对诉讼程序的安排,使罗马人突破了既往法律大致关注政体安排的定式,开始将法律的视野转变为主要关注人类的日常生活,注重调整个人之间的利益,强化对权利的保护。考虑到罗马人对于私法的特殊贡献,有人将罗马法称为“商品世界的世界性法律”。可见罗马法治传统对于现代法治的极端重要性。

对现代法治具有历史推进意义的法律传统当然还有很多。从不同的方面来看,日耳曼法对于近代资本主义法律发生了积极影响,它继承了罗马法传统而直接开启了法国民法典的思路,并为英美法律提供了借鉴。教会法也具有积极的历史作用,在西方人的法律观念上、在婚姻家庭的法律规定上、在国际法的制定上、在刑法与诉讼法的规定上都对现代法治发挥了有利的影响。但对现代法治有直接开创作用的,还是英格兰的法治传统。一方面,这是从具有历史开端意义的角

度来讲的。1215年6月英国国王与贵族签署《大宪章》，就凸显出现代法治“王权有限、法律至上”的基本精神。虽然当时的英王约翰并没有明确地执行这个《大宪章》，直到13世纪的末期它才开始真正约束国王，但《大宪章》具有开启现代法治的象征性意义。这意味着握有权柄的、将立法行政司法三大权力集于一身的人，承诺了一个限制自己权力的原则，这是极端重要的转变。因为限制权力的原则受到确认，法律至上的精神就会确立并延伸，古典历史上出现过的“天子犯法与庶民同罪”就逐渐上升为“国王与庶民同守法规”的高度。此时，法律不能有任何在法律程序规定之外的例外，否则法律就丧失了规范人们行为的权威性。即使此前法律规定仅仅容许国王这一个例外，但法律的权威性也受到了严重威胁。可以说，当时的英国贵族与约翰王都应载入法治史册。所以，法治的基本精神，就是法律规则对社会的所有阶层都具有同样的效力，法律本身是自发作用的，它不依赖哪个试图代表法治原则的人来保证它的实施。《大宪章》的签署意味着现代法治的兴起。另一方面，英国人在16—17世纪资本主义蓬勃发展起来之后，对适应资本主义市场经济发展的现代法治进行了长期探索，逐渐形成了一套现代法治体系。早期限制在保护资产阶级利益范围内的法治建构，既对英国法律传统中的普通法、衡平法和制定法的传统予以继承，也对财产法、侵权行为法、契约法的法律结构予以保留，并对陪审团、巡回审判制度、遵循先例原则等诉讼和司法原则继续沿用。同时因应于时代变迁的需要，它又将分权制衡原则引入国家治理领域，强化代表人民主权的议会职权，推进司法系统的改革，优化选举制度，大量进行社会立法，从而将早前限制于保护新兴资产阶级利益的法律追求拓展为保护所有公民的现代法治状态。人们指出，英国也许没有创制出像德国那样令人怦然心动的哲学，也没有出现像法国那样震撼人心的诗歌，但是英国却摸索出了最为有效的现代国家治理模式。这也许是一谈论现代政治，人们就愿意将英国放到一个优先位置对待的原因。

1776年美国人颁布了《独立宣言》，1789年法国人高举“自由、平等、博爱”的现代性旗帜，这两个年份可以被视为现代法治走向世界的标志性年份。1776年的《独立宣言》，肯定了现代立宪主义最重要的原则！什么原则啊？就是此前由洛克、卢梭以及孟德斯鸠他们所阐述的人民主权原则。美国《独立宣言》具有革命性当然也具有激进性的一个政治理念是什么？是人民普遍同意基础上成立的政府才具有合法性，一个压制人民的政府人民有权起来以革命的方式推翻它。这实际上是洛克在《政府论》下卷里面所阐述的基本精神之一。有人认为现代自由主义者在一般的意义上反对革命，这是错误的判断。在人民主权原则上，换言之，也是在最根本的现代法治精神上，自由主义法治原则都特别强调，一个压制人民的政府，人民有权起来推翻它。1776年《独立宣言》把现代法治理念最重要的原

则公开张扬了出来。而这样的一个法治原则,在1789年法国大革命凸显“自由、平等、博爱”的时候,便达到了政治理念上的高度自觉。为什么一定要由人民主权来限制国家权力呢?原因很简单,“人生而自由,却无往不在枷锁之中”,卢梭指出的政治生活的矛盾处境,只有在限制权力和法治至上的情况下才能解决。卢梭所说的枷锁是什么?就是现实社会政治、经济、文化权力对公民的肆意束缚。政治的欺凌、经济的剥削和文化的强权,这些东西阻止了人们实现自由。只有在法治之下,人类的真实自由才是可能的。这就是后来哈耶克所强调的“法治之下的自由”:你守法就有自由,你不守法就没有自由。当然,这里的法是良法,而不是恶法。正因为人人人生而自由,在政治共同体中生活的人们就处于一种因自由而拥有政治平等权利和法律之下平等之自由的处境。法治理念在后来美国宪法的制定与部门法典的立法过程中得到了彻底的贯彻,并贯穿于西方整个以法治控制国家的政治历史进程。18世纪启蒙运动以后,原来以法治显示的革命性变迁,逐渐落定为法治社会规范运作的稳定状态,从而解决了人类千古以来没有解决好的规范国家权力的问题,并使得权力的规范交接等棘手问题也随之解决。现代法治承接美国革命与法国革命的历史渊源,并凸显出它们宣扬的法治理念之作为一个典型的现代事件的特质。

与西方的法治脉络不同的是,东方国家非常发达的法律体系,大致是统治者进行国家控制的工具性手段。作为东方传统的法律建构,在结构上与西方“法律主治”的传统具有本质性的区别。在独立成系统的中华法系的脉络中,法律文献是系统化的、规模化的。但它的法律精神与法治精神具有重大差异。就堪称阐释了中国古代法律精神的韩非来讲,他认为法律具有三个最重要的标志。第一,“宪令著于官府”。法律是必须公布的、公开的,不是政治领袖随意发布的,不是受权势者秘密操纵的一套权谋和秘密道术。这意味着人们都可以利用法律。现代法治也特别强调这一点。第二,“刑罚必于民心”。法律的惩罚功能不是由哪一个统治者随意确定的,惩罚原则的正当性来源是“民心”——人民的意志。虽然这里的民心只能被解释为统治者认定的民众之心,而不是通过选举所表达的人民意志,但起码法律颁布出来的惩罚条文是应当基于民心而不是官愿的。这就为法律发挥惩罚功能提供了起码的正当性保障。第三,“罚加乎奸佞”。这是就法律惩罚的对象进行的限定。在古代中国,法律的保护功能不是法哲学家关心的问题,法律的基本功能就是惩罚,因此对惩罚对象的限定具有关键的作用。韩非强调法律是针对奸诈、虚滑人等的限定,这也就等于将守法的大众划在了法律保护的范围之内了。如果仅仅走到这一步,中华法系关于法律精神的阐释甚至具有些微现代性含义。但是,韩非除了强调法的重要性之外,还申述了两个与法相匹配的东西——“术”与“势”。“术”有两层含义:一是权力控制之术,就是将权力分级、分

层、分类别；二是阴谋政治意义上的心术。韩非通过《解老》《喻老》两篇文章，把道家的神秘主义带进了借助法律进行政治统治的过程中。道家的“国之利器不可示人”一类的“君王南面之术”被他引入政治生活。“倒言反是”“用人如鬼”这样的政治谋略在韩非那里得到肆意的张扬。当心术和权术结合，君权的威势得到显著加强，但法律的精神逐渐被遮蔽。在“术”之外，韩非还特别强调“势”的理念。威势、均势、优势、大势、趋势这样一些说法都显示了把握住权力的君王处于绝对的支配状态的重要性。对于一个君王来讲，必须能够借助法律工具，利用心术权谋绝对控制住权力才足以控制国家大权。所以当初“横扫六合、一统天下”的秦王嬴政甫一阅读《韩非子》，便惊叹“寡人得与此人游，死无恨矣”，就具有值得重视的象征意义。到了汉代，统治者采取“霸王道杂之”的统治进路，将儒家合流，使中华法系的基本精神鲜明地凸显出来。那就是韩非的老师荀况所讲的名言，“有乱君，无乱国；有治人，无治法”。人还是法大的问题在这里给出了千年不易的答案。中国这样一个“有治人，无治法”的思维定势，使中国人无法从根底上理解“法律主治”的现代法治精神。

从韩非阐述法律特点到论述术势理念，进而落到后来法律的儒家化定势之后，法律精神发生了彻底的扭转。这种扭转以三个步骤实现。第一步，在古典伦理社会的氛围中，儒家聪明地质疑，依靠法律治理国家，总得先有法律文本才行，而法由谁来制定呢？当然是由人来制定。第二步，法律制定出来之后，由谁来执行呢？由于法律不可能自己自动地发挥作用，因此还是依靠人来使其运转。第三步，法律执行总得有一个结果，而法律执行的绩效由谁来评估呢？不言不语的法律自身不能解释这个问题，于是还是只有靠人来评估。这个扭转注定了中国人两千年悲壮地陷入人治泥潭。荀子的结论简单地显现出中国人对法律的不信任态度，“有治人，无治法”。确实，在古典情景中，人们不会明白，在法律要由人来制定、由人来执行、由人来保障的情况下，怎么可能“法律主治”呢？反映了儒家道德理想的君权，自然就填充了保障法律的这个责任空间。在这个意义上，尽管中华法系的制定法很发达，法律裁决也成其体系，但是，法律并没有权威。因为在皇帝意志面前，法的权威性在法律出台之前就已经丧失了。所以在中华法系里，现代法治的三重原则——一是限制最高立法、行政和司法权力的宪法，二是所有的部门法具有的保障功能，三是法律给人以受到保障之后产生的愉悦感觉——都是不可能浮出水面的。中国古代的法律让人感到可怕。从大秦律例一直到大清律例，都是一系列惩罚措施的汇编。孟德斯鸠的“法律就是使人愉悦的状态”，对中国人来说正好相反。“公了不如私了”成为中国人对法律缺乏信心的标志。法律从业者遭到人们的普遍蔑视，教人打官司、代人写讼状的讼师，被人们蔑称为讼棍。虽然律师在西方的名声也可以说是声名狼藉，但他们是因为利欲熏心。中国人对讼

师的蔑视和现代西方法治传统中对律师的看法具有实质性的差别。对讼师来说,在一个追求无讼的社会里,人们绝对不相信他能为人们讨回法律公正。而现代律师则是在公正的法治之下,根据文献性法律或先前的判例保障司法公正。

在中华法系里,司法诉讼不是按照法律程序来进行的,而是按道德原则来进行调节的。杀一儆百的司法原则与德九刑一的统治之术是绝对匹配的关系。于是法律制度上的安排不是程序优先的原则,而是以道德判断的非程序性实质断定来保证违法、犯罪受到处罚。因此,中国古代的法律里面居然有董仲舒老先生整出来的“腹诽罪”。腹诽罪,是现代法治中所没有的一种罪行。而且现代法治对这样的罪名是抵制的,这其实就是一种针对人的信仰、言论等思想行为定出的罪名。“原心论罪”是中国古代法律中最排斥思想自由的罪名。根据你的思想、你的观念,甚至根据你的表情、你的肢体语言就断定你这个人肯定是有罪的,这只有在个人受到高度控制的中国古代社会和西方中世纪社会才会出现。从电视连续剧《包青天》,还可以看出中国古代司法裁决到最后一定会借助于神秘主义的力量,来协助审判官在缺乏甚至是没有证据的情况下进行司法判决。每当包公审判案件陷入僵局的时候,包公头上象征着神裁能力的那个月亮型物体就会发光,使得包公一下子就能断定被审判的人是否犯了罪。这样一种神秘的司法审判,自然不是捍卫法律权威,而是夯实人们的实质正义观念,使人们对法律审判不抱任何信心。而今天,一般来说,人们对司法抱有的信任程度较高,讲究司法的证据支持。当人们对司法正义不怀抱信心的时候,人们看包公的故事就会特别起劲,期盼像包公那样的“青天大老爷”为他们主持正义,确保司法公正、天公地道。中国人通常所谓的“天理自在人心”其实就是这种期盼心理的一个反映。由此,法律变成一种道德心理诉求。

与此相关,就是从莫斯科公国到俄罗斯帝国再到苏联时期形成的另一个东方法律传统。在俄罗斯人的传统中,法律的地位是不高的。俄国长期处于封建专制主义占支配地位的状态,因此国家的统治主要依赖于国家暴力,法律保护的是少数地主与贵族的利益。处于现代边沿的俄罗斯人看不起西欧的法治建构,认为那不过是对不劳而获的正当化方式而已。俄罗斯也有系统的成文法,但基本上受制于政治局势的变化。政治局势变化后的俄罗斯,法律也就随政治演变而改变。因此俄罗斯并没有一以贯之的法律体系。帝国时期和社会主义时期的法律体系完全是两回事。为什么俄罗斯的法制状况会是如此呢?西方马克思主义的著名学者魏特夫专门撰写有《东方专制主义》这部名著,帮助我们分析无法迈进法治社会的、像俄罗斯这样的国家之形成专制政治的原因。他以“治水社会”作为分析架构,指出一个水系发达的国家,既受发达水系之惠又受发达水系之害的政治处境。正是因为要治理十分难以治理的水患,像俄罗斯这样的国家必定要推崇一个英明

的君主,由他依据自己的英明和崇高的政治地位,领导全国上下同心同德治理水患。在魏特夫看来,治水社会之走向专断,最重要的原因就是这样的国家需求一个强有力的统治机构,以便协调发达水系需要的高度统一的治水政治的权力。在这个国家的自然环境没有发生重大改变的情况下,这样的政治权力体系也就不可能有任何改变。所以,整个苏联斯大林式的铁腕统治方法跟叶卡捷林娜一世统治的方法如出一辙。我们可以看到,沙皇俄国时代虽然有一套特征接近罗马—日耳曼法的法律体系,但是它的作用受制于沙皇个人意志;后来的苏维埃政权也有一套法律,但从宪法到部门法都仅仅具有文献性意义,而缺少促进法律发挥实质作用的制度安排。宪法既不约束国家权力也不能约束国家领袖,因此处于一个虚置的状态。整个沙皇俄国—苏联毫无差别地贯穿着人治精神,而未曾出现过以法治理国家的法治情形。这样的国家中专制主义的流行也就不是什么奇怪的事情了。

至于同属于东方世界的伊斯兰法传统,在现代世界就更是具有特殊性。在今天的世界,实行政教合一的原则构成为伊斯兰法的特质。伊斯兰法特别强调两个原则,一是法的基本原则是真主给定的,二是司法裁决是一种神判的状态。政教合一的伊斯兰世界,我们也都知道,教是高于政、大于政、优于政、决定政的,政则被教所决定。伊朗现在的宗教领袖与国家行政首脑的关系就是明证。伊朗的宗教领袖甚至可以决定政客的前途。当政权与教权冲突的时候,政权的握有者必然下台。宗教对政治具有支配性,人们的宗教狂热对政治具有决定性。当然这并不是说伊斯兰法就绝对不公正,在一般的刑事与民事司法裁决上也是可以达到公正结果的。只不过我们关注的不是伊斯兰法的具体公正结果,而是整个东方世界法律精神的高度一致。东方法律的特征都是忽略个人,强调国家利益至上。为什么东方国家没能形成法治传统?一方面,是因为东方国家的地理环境确实具有独特性;另一方面,则是因为东方国家的治国传统与西方国家大为不同;再一方面,是因为东方国家的国家处境也与西方国家不一样。像沙皇俄国—苏联—俄罗斯的国家发展历程,就经历了一个从莫斯科公国这样一个城市国家扩张为俄罗斯帝国,再扩张为苏联的鲸吞性过程,国土扩张至上与国家治理实在难以相互适应。像中国古代,人们仅仅是群体中的一分子,这样或许有利于人的伦理道德意识的成熟,但个人权利观念就失去了成长的土壤。缺乏公共领域与私人领域分化的社会结构,必然处理不好公共善(Public Good)与个人利益之间的关系,法治的需求本身就处于一种严重不足的状态,法治也就溢出人们的视野而无人进行有效筹划了。

二、法治的现代性

法治是作为现代事件出现的。相对于专制、集权等政治形态来讲,法治的现代性特征是最为明显的。诸如人民主权、三权分立制衡的国家结构、独立的司法部门等政体设计,都是现代才出现的制度安排形式。而法治的构成要素如立宪主义、权力体系、法律至上等也只是在现代性的框架中才能得到理解。

法治的现代性是与法制的传统性相对而言的。法治具有现代性特征的一个最重要的体现,在社会背景上,既与工业主义、市场经济、监控系统化、战争工业化这些由安东尼·吉登斯所指出的现代性四大特征紧密相连,同时它也具有自己独特的结构性特点。因此,我们将法治现代性分为两个方面来作一个分析。首先分析法治的一般现代性特性,然后分析法治自身的构成要素。

从法治的一般现代性特征上讲,有三点值得特别关注。第一,法的来源或者权力的来源问题上显示的现代性特征。人民主权原则,是保证法律正当性的最为关键的现代创制。人民主权原则在洛克、卢梭、孟德斯鸠等政治哲学家那里得到了共同的强调。人民主权对现代法治的重要意义就是解决了法到底反映谁的意志的问题。为我们今天中国人熟知的法律反映统治阶级意志、由专门机构制定、由国家强力机关保证实施的法律规范的定义其实是革命的政治哲学对法律性质的特殊阐释。这样的法律定义,其实仅仅将法律作为代表统治阶级意志的工具,这就将人民主权的原则放置到了统治阶级意志的背后,因此这种定义下驱使的法律思维就是在立法权交到了定义者手里的时候,它也照样无法跳出如此狭隘的思维而真正申述人民主权。反映人民主权基本原则的国家法律,尤其是国家基本法律——宪法,其实从其本性上讲就应当是代表一个国家的所有公民意志的。假如这样的代表性不具备的话,这样的国家基本法就丧失了基本法的法律特性。法治意味着人民的普遍意志决定法律的制定与实施,法律制定者和权势掌握者被人民有效限制,他们仅仅是被推举为法律制定的代言人和代表者。他们制定法律的代表资格只有在他们的行为足以反映人民主权原则时才得以保障,他们制定与实施的法律也只有在合乎人民意志与愿望的基础上才具有发挥效用的社会空间。在这个意义上,根据自由联合体成员的自愿原则产生的复选制是很重要的。只有人民通过选举表达自己的意愿而产生的代表,才能获得代表人民制定根本法律的资格。国家基本法——宪法,只有在这种意义上才是真正的宪法,而不至于沦落为文献性的宪法。如果宪法仅仅是那些秘密政客们私下协商的产物、随意地颁布实施的法条,那么这样的宪法是没有发挥实质性作用的可能的。正是看到人民主权之作为制宪权的困境,卡尔·施密特才对法治民主的软弱性大加鞭笞,似乎宪政民主制度解决不了制宪权的问题。其实,只要将制宪权作为两个相互连接的过

程,即进行宪法立法的权利实现过程与立宪的法律过程,制宪权的其他相关问题就是可以获得解决之道的。前一过程是一个代表权的问题,后一过程则是一个立法程序问题。两者是首尾相衔、互相制约也互相支撑的。

第二,在解决了立法权力来源问题的基础上,制定国家基本法——宪法本身的国家,必须经历两个相互衔接的过程。前一过程对法律制定的正当性、合法性资源进行积聚,后一过程对制定出的宪法进行广泛传播,使宪法文献成为人民知晓和表达或是支持或是拒绝的政治态度的东西,从而使前述制宪权的问题得到解决,不至于在国家制宪的过程中陷入最初制宪代表并没有人民授权却擅自制定国家基本法律因此不具有代表权的悖谬状态之中。以成功的制宪解决制宪权的延伸问题,在这一方面美国的实践是最值得新兴法治国家借鉴的。当独立的北美十三州代表在费城聚集,讨论他们建立一个共同国家的法律基本问题的时候,确实,他们的代表权并不是人民授予的。他们中有政治家,也有野心家、商人、律师甚至投机分子,但是,一百多天的制宪会议使他们建立起以公民利益为重的公心,从而制定出了旨在保护公民权利的美国宪法。这样的一部法律,人民并不是十分了解,也对于其中的现代政治理念不甚了了。新成立的美利坚合众国究竟能够为它的公民们做些什么事情,来显示国家保护公民的职能,人们心中无数,甚至参与制定宪法的代表也心中无数。通过《联邦党人文集》这样出现在大众媒体上的解释文章,人们方才知晓了新国家的宗旨,才明了了制定和实施一部宪法的重要性,最后接受了参加制宪会议的十三州代表制定出的国家基本法律。这就是具有双重含义的事件:既象征着人民对十三州代表的代表权的承认,也象征着人民批准了由十三州的代表制订出的美国宪法。于是,宪法本身的合法性与政治实践有效性都得到了保证。

第三,现代法治得以成为现实,获得人民的坚定支持是最重要的条件之一,但同时还需要法律主治的政治状态具有保障,法治才可能从政治期盼变成为政治现实。这就要求我们必须保证法治得以落实的几个核心条件,这些条件正是法律专家们公认的原则。

其一,法治必须是立宪主义的。一个实行法治的国家必须有一部真正引导政治生活的宪法,并且有真正愿意在实行宪法的基础上从事社会政治活动的各种政治力量、政治制度和政治空间。而这样的政治状态与三个问题相关联:拥有的是一部什么样的宪法?宪法是如何制定出来的?当宪法制定并实施之后显示出与变化着的社会不相适应的时候,该如何修订?与第三个问题相关联,如果需要对宪法修订,如何才能有一个严密的程序保证宪法的基本精神不变?这些问题是立宪主义关注的宪政问题的重要环节。犹如我们前面指出的,立宪主义首先强调人民主权原则对于立宪的极端重要性。宪法的制定不是某个政治领袖、某个政治组

织良好的主观愿望、周密的政治谋划、在一个封闭的空间所制定出来的国家最高法律文件。所谓制定宪法的人民主权原则,体现为人民既要有宪法制定的知情权,又要有宪法制定的参与权,还要有了解宪法并参与修订宪法的实际的政治权力。在这个意义上,一部宪法只有制定出来才可能具有它应有的权威性。否则,这个宪法就可能仅仅是一个完全不能发挥实际政治功用的、不具有权威性的法律文本而已。在宪法制定出来之后,要使宪法发挥它的政治权威性,还需要有一套反映宪法宗旨的政治制度安排。这套政治制度的安排包括最为重要的普选制度。国家建立之初,宪法的制定也许是那些代表人民主权的人们着手解决的问题,但必须获得人民的批准,宪法才具有权威性。实行宪政之后,人民必须具有参与制定宪法的政治通道,在国家基本法律的修改补充上绝对不能对任意个人加以排斥。这个时候代表权就只有通过公民合法选举来赋予,而不能借助政治信仰和道德理念来自任。只有人民投票选出的立法代表才具有修改宪法的正当性。在一个宪政的政治共同体中,一个人的出身、政治主张、政治目标,都不是将他排除在行使选举权和被选举权之外的理由。这个原则自然是有一个边界扩大的历史过程。在成熟的法治国家中,普选制度逐渐将选民的队伍扩大,由族群的男性公民扩大到女性公民,进而扩大到少数民族群。对现代法治来说,一人一票制是承诺政治共同体所有成员参与法律制定、选举立法代表的必需。这既是法律正当性的保障,也是选举出来的代表具有立法的合法资格的标志。反对宪政意义上的民主法治主张的人们对于这样的基本政治规则是不满的,他们以绝对精英主义的口吻质疑,有什么理由将贤与不肖等量齐观、一人一票?贤人关注政治、关注公共事务,既有高尚的道德心,更有强大的能力,他们应该在选举中投两三票,甚至更多票。一个根本不知道什么是公共事务,也不知道怎么去参与和干预公共事务的人,就是给他投票的政治权利,他也不能有效地行使这样的法律权利,反而降低了选举质量,相应的,也就降低了立法、行政主导人员的质量。这种主张的最大危险在于,使致力于捍卫公民权力的现代宪法丧失了宪法精神。在这个意义上,承诺一人一票的选举制度,对于法治是很重要的。因为它是关乎法治是否具有政治保障的关键问题。

制宪与修宪,都得强调法治准则,即宪法维护的是国家所有公民的合法权利,因此它绝对拒绝政治领袖与政治组织超越宪法而具有治外法权。一方面,我们必须保证宪法有效杜绝政治领袖基于崇高政治理念而获得超越宪法的权力,否则绝对会将宪法的法治权威性丧失;另一方面,我们必须保证宪法对所有社会组织的公平保护,绝对拒绝超越于宪法之上的社会政治组织的存在。不管一个社会政治组织具有多么高尚的政治理想,这个组织都必须在宪法之下活动。否则这个社会政治组织在不同政治状态中的权宜性选择,就会使宪法成为法治的政治泡影。宪

法的修订,也必须有一套严密的程序。这套严密的程序首先表现为人民主权原则的纵贯延伸。相当多的现代国家,都要有至少三分之二的公民投票同意,或者议会、两院三分之二多数通过才能够修改宪法。一方面,宪法的修订绝对不能够推翻最初的宪法基本原则,要将宪法原则更为深透地展开,以便其基本法律功能能够更为有效地发挥出来;另一方面,修订宪法绝对不是重新制定宪法,宪法在其据以产生的国家维持其国家状态而不是解体的情况下,必须具有它的长期权威性与稳定性。发展和欠发展的国家经常出现这样的情况,就是几年、十几年便抛弃原来的宪法,制定出一部新宪法。这样的宪法一般很难具有权威性,宪法不成其为国家政治的基本规则,反而成为政治游戏的工具。就此而言,维持宪法的稳定性,就是维持宪政法旨的稳定性。朝令夕改的宪法根本就不配称为宪法。

其二,要有一套约束政府的法律。宪政法治体系中的权力体系,是一套严密的制衡机制。人民主权与宪法制定、修改的紧密关联,保证了宪法的合法性。在宪法制定之后,立法权受到宪法的限制。一切立法机构建立的法治规章,都要依照这种原则来建立。法律对于议员、行政长官和司法人员以及普遍公民具有共同的效力。立法机构制定出来的法制规章必须符合宪法规定,否则就得接受违宪审查。从约束政府的视角看这种法律建构,可以说它构成了权力受到法律约束,从而使法治状态真正落实的关键环节。原因就在于我们之前指出的,行政权乃是配置国家日常资源的权力系统。对于一个法治国家而言,专门约束政府的行政法规是否健全,是判断这个国家是否真正实行法治的直接尺度。从行政许可到行政程序再到行政处罚、行政复议等规范行政权的法律建构,直接关系到行政权的正当与有效运用问题。诚然,立法机关本身也需要规范,立法机关在被规范前提下制定的行政法规,则要控制行政权的滥用。在立法、行政与司法三种权力中,比较而言最容易被滥用的就是行政权。因为在日常资源的配置过程中,行政权始终处于一种司法审查和立法监控的松弛地带。从某种意义上讲,控制国家的法治努力受制于控制政府的效果好坏。对政府的法规性控制,必须从权力分割制衡、以权利限制权力与以社会制约权力三个方面下手,才能收到实效。需要指出的是,约束政府并不是要使政府处于涣散、软弱的状态。现代政治史表明,一个被规范起来的政府其实是最强有力的政府。一个权力不受限制的政府可能在一段时间里显得效率极高,但持续的行政绩效则是无法保障的。我们中国人通常在这方面有一个误会,以为约束起来的政府就是软弱、乏力的政府,于是,我们必须在现代国家控制政府的理想之外,寻求强化国家能力的途径。这是一个没有理解现代权力控制史的无知说法。

其三,必须具有独立的司法部门。根据三权分立制衡的原则,立法、行政与司法必须分离开来。独立的司法部门是限制权力、实行法治的重要一环。如果立

法、司法、行政三重功能合一,那就成了中国传统中那种依法治国的集权状态,就变成了一种专制政治而不是法律主治。因此,司法也不能够兼有行政和立法功能,犹如立法不能兼有行政和司法功能,而行政不能兼有立法和司法功能一样。独立的司法部门最为重要的功能是司法审查。司法审查针对的机构是立法部门与行政机构。因此人们将司法部门视为确保法治的关键制度安排。司法审查是捍卫宪法原则不被立法部门和行政机构所侵蚀的重要政治制衡方式。在孟德斯鸠的论述中,司法部门是唯一不主动实施法律和制订计划的部门,它的机构职责就是解决敌对的当事人向自己提出的案件与争议。这不是一种关于正义的理论争端,而是关于当事人提出的是不是事实的程序性甄别。司法机构需要克尽的责任是公平地适用法律,使诉讼当事人受到法律的保护。而这些诉讼或争端最重要的针对者就是立法机构和行政机构,因为司法权在针对这两个部门展开工作的时候,发挥着重要的制衡其他两种权力的作用。为了保证司法权的独立,立法部门和行政部门不得对司法部门的成员行使解职权。司法人员的产生可以由行使行政权的首长提名,但提名不是随意进行的。第一,行政长官提名的人员一定是法律共同体承认的最优秀的司法人员;第二,一旦提名获得立法机关的通过,司法人员的权力就变成了终身制。这一方面显示出行政权对司法权的制约,另一方面也保证了任何政府官员和立法人员不能干预法官对法律进行的独立裁决。这是一种对权力进行连环性制约的必需。为此,人们强调,有必要对司法人员的委任、任期、工资、地位、训练和解职进行明确的规定。司法人员必须超越于个人利益和帮派利益,在没有出现重大过失的情况下,他的终身任职权不得受到损害。对于司法独立来讲,不单是权力的重要性要得到尊重,人员及其职责也需要受到保障,他们工作的重要性和基本准则也必须得到全社会的承认。在一个并不尊重司法独立的社会政治共同体中,就是有独立的司法部门和优秀的司法从业人员,也没有他们长期发挥效用的社会土壤,从而可能驱使司法机构和司法人员滥用机构和个人手中的权力。

独立有效的司法权是保证法律至上的重要制度机制。法律至上的含义至少有三个。第一,它超越于任何政治行动者,不管政治行动者是个人还是组织。换言之,一切个人和组织都必须在宪法和符合宪法规定的部门法之下行动,才能获得法律的保障。第二,法条的权威一定体现为一套人人都必须遵守的程序安排。人们在这样的原则之下,不追求法律特权,而追求在法律中的公正处境和程序启动之后对法律案件的公正审理,以及法律本身被人们公认为进行统治或者治理的最有力、最有利的方式。这就是法治的社会心理基础问题。如果人们并不尊重按照法条、案例进行司法裁决的原则,乃至人们也不尊重以法办事的政府行政系统的权威,拒绝维护政府的权威,进而对立法机构制定出来的法律的可靠性和有

效性抱以轻蔑的态度,法律就不可能处于至上的地位,法律主治的政治状态就不可能变成现实。第三,任何政治和行政形态的权力都不能干预司法程序,影响司法审判的结果。司法机构仅仅依据法条进行独立的司法审判。政治机构可以监督司法机构是否依据法条进行司法审判,行政机构可以进行司法抗诉,社会公众可以表达自己对某一案件的道德诉求,新闻传媒可以合法跟踪报道司法审判的全过程,但司法机构本身不能以这些因素作为审判案件、进行裁决的依据。

其四,必须公平地、前后一致地应用法律。法律的实行远远比法律条规的制定复杂。因为法律条规永远是原则性的,不管现代法律条规怎么趋近于精确和详尽,它也不可能巨细无遗地包含处理冲突细节的方式、方法与举措。原因在于,在现代大型复杂的政治社会中,法律针对的对象及其构成越来越复杂。这就注定了法律适用的时候,具体的敌对双方当事人来自的民族、群体、阶层、集团、处境、教育、家庭、生活与目标的组合状态差异巨大。在成熟的法治国家,这种差异还扩展性地存在于与司法相伴而在的立法与行政领域。而这种社会差异的存在并不意味着我们就必须实行各有具体针对性的立法机构、行政举措和司法程序。对于构成复杂的现代社会来讲,我们仅仅需要以公平的精神、一贯的方式来实施法律就行了。这自然不是一件容易做到的事情。因为法律的适用对象不同,会将立法、行政与司法人员安顿在情景化的状态之中,他们在具体的处境之中,很有可能使拟订好的原则被动地服从于被人们渲染了的现实情景。法律因此发生可怕的扭曲。为此,有必要从立法人员的产生到行政机构的平等运行机制再到司法程序的绝对公正三个阶段打通考虑,使立法民主、行政效率与司法公正之间具有相互协调作用的政治空间。在分权制衡的架构搭建好了之后,一方面需要强调在各个部门中效力的人员尽忠职守,另一方面还必须有一个有效的上诉机制,以便使人们可以对他们得到公平待遇怀抱很高的信心。公平适用法律,对三种权力来讲,各有不同。陪审团制度对于司法权公平运作具有的积极作用已经为人们所公认,上诉权对于行政权的有效性保障也为人们愈来愈清晰地认识,而法院系统的相互制衡机制,比如上诉法院和宪法法院的存在对司法权的公正运转具有不言而喻的重要作用。

其五,法律必须具有透明度,任何人都可以运用法律。法律哲学家告诉人们,法律透明度的含义主要有两个方面,一方面是指法律达到被人们充分了解的程度,另一方面则是指法律的程序是透明的。就前者而言,一个广为公布的法律体系,便于公民了解法律保护什么样的行为,法律又会惩罚什么样的行为。这使公民获得奖励与惩罚的公平对待。即使是对公民的违法行为进行惩罚,也务必让他们了解惩罚的程序安排,并获得将受到惩罚行为的公平警告。这样的安排,使公民足以养成守法的习惯。就此而言,法治之下的法规绝对是一套让公民预先了解

的规则,而不是一套随时突然降落到头上的临时性惩罚措施。法律的可预见性、稳定性、持续作用的规则性,都是法治条件下法律条规必须具有的基本性质。

同时,法治条件下的法律必须是程序性的法律,这意味着法律是透明的,而不是遮蔽着的隐性规则。显示法律透明性特征的就是法律制定和事实的公开性。

一方面,立法必须是公开的。立法公开意味着公民参与立法。这也是立法获得人民同意的必然要求。未经人民同意的法律就是强加给人民的法律,它的实施效力会大打折扣;而获得人民同意的法律,也就相应获得了人民遵守法律的承诺,人民也就不能以对某部法律的无知为理由来为自己的违法、犯罪行为开脱。为此,任何拟订中的立法都应当宣布、公示和进行辩论,使公民有一个表达对于拟议中的法律的意见的机会,也使公民可以有一个接受这部法律的时间保证。立法的严格审查与专业水准也是相当重要的,它对于拟议中的法律是否能够达到现代法律的标准具有决定性作用。立法绝对不是深怀对可能的违法与犯罪的仇恨心理就可以保证其立法水平的。在现代复杂的社会环境中,立法乃是专业的法律从业者从事的工作,而不是那些业余的官员或热心的群众所能完成的工作。

另一方面,行政的公开性也必须加以强调的。这种公开性指行政机构是公开设置的,它的运作程序是公布实施而不是内部知晓的,行政的执行状态和结果是公民可以了解的。行政公开虽然并不意味着行政机构和行政人员一定要在公民的直接监督下工作,而仅仅意味着行政机构和人员必须遵守他们对公民公开作出的承诺,但这些承诺确实不能仅仅是单纯的许诺而已。发誓赌咒对于行政机构及其成员尊重公民权利和保障公权公用并不一定有实质性的作用。必须通过立法的形式将行政公开的要求确立为法规形式。诸如行政许可法、行政程序法、信息公开法、阳光法案,等等,都是保证行政公开的法律条规。我们不能期望行政机构和人员的良心发现成为他们公权公用的保障。行政机构也是由具有私心的人组成的机构,行政人员也是寻求利益以便为自己的发展提供更为有利的条件的向度者。他们跟所有普通的向度个体没有任何实质性的差别。如果不是有效的监督和公开的工作状态,他们完全有可能公权私用、中饱私囊。

再一方面,司法机构也必须公开自己的司法裁决依据及其过程。上诉权是公民捍卫自己合法权利的程序安排。假如司法机构适用的法律不一致、适用法律的条规不公开,上诉权就不可能得到有效体现和保障。司法公正既要求法条是公开的、可以查询的,也要求司法过程是公民能够清楚了解和把握的。法律条规既不能被清楚了解也不能被明确地运用,这样的法律就是一种社会政治装饰。法律条规必须是公民和法律从业人员如律师和法官可以明白利用的。这是法律足以保障公民权利所必需的条件。为此,法律条规在制定的过程中就必须保证它的清晰明白特质,而不能被故意弄得玄乎其玄、不明就里。同时,还需要一套严密的程序

保证个人受到法律的公平对待,尤其是对那些没有财政支持能力的人士必须提供法律财政支援。在司法审判的过程中,一定需要控辩双方有一个公平对质的机会,不能将原告一方或被告一方放置到不对等的法律地位上对待。有效的律师制度就在这里获得了强有力的辩护。

三、法治的理想建构与实际效用

法治的理想建构包括两个相互联系的方面。一是法治的实质性结构。这一结构指的是法治的道德结构。这样的结构与具体的道德哲学相关,也就与具体的价值判断紧密地联系在一起。这是法治具有文化排斥性的地方。法治的完备道德哲学结构是所谓西方化的结构。与法治紧密联系在一起的就是西方社会自古至今贯穿的自由、平等、公正这样的道德理念。所以我们知道,西方人论证法治的时候,总是要将政治哲学的论证与道德哲学挂起钩来。罗尔斯的《正义论》,就是当代社会为我们所熟悉的将道德哲学与政治哲学融为一炉的名家。虽然他后来写作了专注处理政治问题的《政治自由主义》,但他的尝试得到的赞誉远远不如此前从道德哲学的视角观察正义问题的作品。原因在于,他的《政治自由主义》缺乏像他的《正义论》那么强有力的道德哲学支持而在道德上显得有点乏力。法治的实质性结构绝对是在道德上获得有力支持的结构。因为这样的法治结构才是人们所愿意认同并严格遵守的规则系统。缺乏道德正当性支持的法律,不可能成为人们乐意认同并加以遵守的规则体系。法治的道德结构中最为核心的支持因素就是公正。对于现代社会中诸相对存在的各种社会要素,法治都能够进行平衡性的处理,而不至于形成偏执的结构,使社会体系处于一种失衡的状态。失去平衡的社会是不可能建立起法治结构的。而足以保障平衡状态的道德哲学支柱就是公正,或者如罗尔斯所说的作为公平的正义。

二是法治的形式性结构。这一结构则是指法治的逻辑结构。我们只要谈论法治,就总是意指它与完备的宗教、道德和哲学无关,而呈现出的一些与法治关联在一起的逻辑要素。这是法治具有超越它在历史进程中的西方原生结构的根据。这就是上一个标题——“法治的现代性”论述的法治的五个核心构成因素。缺乏前述五个法治的核心构成因素,哪怕统治者再花言巧语地宣称自己是在实行法治,那也是自欺欺人的说辞。以权力分割制衡原则建立的权力系统、以国家与社会二元分割建立起的国家结构、以权利和社会对权力的有效制约建立起的社会均衡机制,构成了法治的形式结构足以使人简单断定其真假的标志性旗杆。一切声称愿意实行法治的国家、政党与社会,都必须在这样的衡量下受到检验。就此而

言,法治不是一种声明的结果,而是一种社会政治状态的自然显示。

现代法治是与现代社会相互吻合的治理结构。但法治并不是包医百病的完美治理方式。人们期待法治的现代政治形态能够一举解决自古以来存在的所有社会政治问题,这是对法治之作为一种政治形态缺乏深入了解的结果。法治确实有效地控制了权力,确实实现了权力的有序交替,确实保证了社会的基本秩序,确实有利于人们在安宁祥和的氛围中追求自己的理想与实现自己的抱负,但法治照样不能彻底解决权力以及权力派生的问题,照样不能解决人们道德境界的提升问题,照样不能满足那些追求美好生活理想的人们对社会秩序的完美期待,照样不能将秩序与境界的问题一并加以解决。法治是一个社会政治共同体具有的底线秩序必需,而不是一个社会政治共同体趋向理想状态的促进者。就此分析,我们对于法治与现代诸问题的关联性结构就得有一个双向认识:既把握法治的有效性,又了解法治的无能为力。

就法治对腐败的关系来说,人们曾经以为它最有利于消除腐败,但实际上法治是无法满足人们消除腐败的政治愿望的。从整个人类历史的长时段来看,到目前为止,法治确实是最有利于克制腐败的治理方式。法治有效地控制住了权力,着实将权力的自利本性限定了起来。因此,历史上普遍存在的公权私用现象不再可能那么泛滥。法治以三个象限,即以权力制约权力、以权利制约权力、以社会制约权力,将权力的私人性使用空间限制到了最小的状态。但法治不足以消除人们的贪欲,也不足以消除人们不劳而获的不道德愿望,更不足以解决物质资源稀缺情况下人们谋求不义之财的心理陋习。因此,法治社会照样存在明显的腐败现象。但这并不足以构成我们否定法治取向的理由。因为,人类社会之构成政治社会,就注定了政治社会的权力作用总是具有真空地带的命运。任何设计完善的制度都无法彻底消除此前社会一直存在的某些不足与消极现象。但法治确实成功地将那些不足和消极现象遏制住,使其无法呈现蔓延之势。这是我们对法治进行礼赞的重要理由。在非法治社会中,腐败的蔓延是人们无法控制的,因此这样的社会总是呈现为一治一乱的循环状态。一套国家权力体系刚刚建立的时候,权力的运行可能是有效的,遏制腐败的方法是明显的,但随着这套权力体系的延伸,权力自身的放纵习性就逐渐养成了,权力无法自我治理,当权力一心一意谋取私人利益的时候,权力的暴力性交接就成为了必然。

法治对欲望的关系,也是人们关注的法治有效性的关键问题。法治社会的最大成就之一就是塑造人们法治之下自由的政治理念与行为习性。因此,法治条件下人们对于自己的欲望有一个自觉放置到法律约束之下的念头。人们没有一个放纵欲望和为了满足自己的私欲肆意掠夺、侵害他人利益的社会制度松弛空间。但法治并不禁绝人们的欲望,它仅仅试图规范人们实现自己欲望的方式。人之有

七情六欲,乃是人之为人的标志。假如一个社会的统治者试图将人们的欲望完全约束起来,不让他们的欲望有任何实现的空间,这样的社会一定是专制社会,绝对不可能是法治社会。法治社会中也可能存在人们放纵自己的欲望的状况。因为只要不违反法律的规定就意味着是允许的原则,确实让那些在法律未曾禁止的范围内欲望横流的人们有了广阔的纵欲天地。法治社会在促使人们自由使用自己的知识、智慧和财富的原则下,甚至具有释放人们欲望的功能。这样就留给人一个法治社会人欲横流的印象。直到今天为止,法治社会确实与市场经济是相互匹配的。这多多少少会让人觉得法治社会对人欲横流无可奈何。确实,法治让人们守法以维护社会政治秩序,但它不寻求在此之外的更高目的。如果以法律压制甚至禁止人们释放欲望,这样的社会一定是与法治原则背道而驰的。因为那样势必鼓励一个自认为自己最有道德的权势人物出来对欲望众生实行专制。

法治对违法的克制,是法治获得赞赏最多的方面。法治克制犯罪的功能是最为明显的。人们或者会认为高压取向的法制状态最有利于克制违法与犯罪,其实事实恰恰相反。因为高压专制取向的法律统治,会使人们更为努力地寻找法律的漏洞,甚至促成“民不畏死,奈何以死惧之”的可悲情形。只有在法治社会中,因为法律的制定与执行都与普通公民有关,法条乃是在他们享受知情权的情况下,甚至是在他们的直接参与下制定出来的,因此守法对他们来说不是什么挑战,而是出于自愿。违法犯罪的现象当然不是法治就能完全禁绝得了的。法治与违法犯罪之间的关系犹如法治与腐败的关系一样,可明显降低违法犯罪率而无法彻底消除违法犯罪。只要人是社会存在物,人就会处在高尚与低劣的旋涡之中,崇高的表现与违法犯罪就会相形而在。但法治确实是历史上最有效降低违法犯罪比率的政治治理方式。这还与法治的精密设计有密切关系。法治情形中的制度精细化取向,决定了它运行的有效性。一个粗糙的法律制度安排,绝对无法有效克制违法犯罪。因为法律自身的漏洞太大太多,违法犯罪的人有机可乘。在法治条件下,从立法到行政再到司法,都采取程序优先的方式,因此按照程序进行的司法控告者必须循程序而为,被告者也可以依照程序依法捍卫自己的权利。法律的惩罚机制与保障机制同时启动、同时作用。

法治对权利而言,那自然是权利最有利的保护方式。法治的政治哲学基础就是权利哲学。现代国家的基本法律——宪法,就是权利法案。它清楚地规定了公民的权利,限定了国家、政府与司法机构的权力。它对权利不遗余力地加以保护,对权力给予有效的限制。因此,公民权利被放置到了历史空前的优先位置。法治对权利的保护,使它的基本宗旨显现为规范权力的特性。法治状态下的一切法规设计,首先是设定有效限制权力的条款,而不是约束权利的规矩。为什么法治条件下的法律精神是限制权力而保护权利呢?这是因为权利是权力据以诞生的前

提。不是权利享有者部分交出他们手中的权力,国家权力就无从产生。一个强有力的国家,一定是依循法治原则保护权利而获得授权的国家。一切试图脱离权利授予而自行确认权力范围与功能的国家,都不可能真正成为强国。它也许在短期内表现得非常强势,似乎胜于那些经过公民授权而建立的国家,但从长远历史看一定会显现出两种国家各有的天渊之别的强弱状态。当初美国与苏联的国家竞争态势似乎呈现出美国的道德弱势与苏联的道德强势的状态,以至于规范发展的民主国家的知识领袖对于后者赞许不已。但五十年的国家间竞争结果,绝对是经过公民授权并致力保护公民权利的国家赢得了胜利。在这一点上我们中国人不能糊涂。一个不保护公民权利的国家一定是一个无法长期维持国家存在合理性与合法性的国家,这是现代政治史一再证明了的常识。

法治对效率的关系是市场经济时代引人关注的主题。法治并不直接保障经济发展的高效率,甚至实行法治的国家经济效率比非法治国家还要低。现代经济史表明,一些专制或集权的国家,在经济发展上取得了比法治国家还要令人瞩目的成就。但是,从长远历史来看,法治国家是唯一能够为经济持续发展提供有力支持的政体形式。今天中国人已经熟知的是,市场经济是法治经济。因为从经济发展的产权确认到产权保护来讲,除开法治我们几乎无法设想其他可以有效保护产权的方式。而产权问题的法治保障是解决经济发展中最令人挠头问题的关键。同时,一切建立在法治基础上的保护经济规范运行的法规,也是经济效率的必需保证。缺乏法治支持的经济形式,可以因为领导者的意图和力争向上的精神而取得一时颇为注目的成就,但它的稳定性、配套力和持续性都缺乏保障。经济的具体发展仅仅依靠乱中取胜的胆大妄为。一旦人们丧失了这种乱中取胜和勇于作为的精神,经济的发展就缺乏起码的动力。只有在法治保证的公平公正基础上推进的经济发展,才是效率较高又能持恒的经济发展形式。

法治对道德的关系是一个相互需要、相互促进的关系。法治的正当性资源由道德提供,道德的底线保障由法治庇护。但法治国家的道德水准并不绝对高于非法治国家。因为非法治国家完全可以通过国家道德强制驱使整个社会尊崇道德规范。但是,非法治国家一旦从欠发展的状态进入发展的状态,原来缺乏现实支撑的道德大厦就会坍塌,道德就会处于长期失范的状态。只有在法治国家中,从底线的公共道德出发设计的伦理规则才会被人们自觉遵守。因此,法治国家的道德状况整体上一定比非法治国家要有保障。当然,法治的规范作用并不能取代道德的引领功能。儒家创始人孔丘就指出过,“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,民有耻且格”(《论语·为政第二》)。法治保障的道德秩序仅仅是公共的、底线的。法治并不直接推行什么高尚道德体系,它对那些宗教性的道德规范保持中立。高尚的道德规范是公民个人德性选择的对象。在保证不突破

道德底线的前提条件下,人们才足以追求高尚的道德境界。假如一个社会缺乏法治保障的道德底线,偶然出现的道德盛景是不值得赞赏的,因为那是海市蜃楼的道德幻境。保持一个社会真正的道德化局面,必须从底线伦理出发。政治共同体的所有成员绝对不能突破道德底线的要求。至于一个公民是不是能够登达道德的巅峰,那就是一个因人而异的问题,法律绝对不迫使公民们勉为其难,更绝对不使用国家暴力强制公民们一定要达到某种高尚的道德境界。这或许是那些反对法治的人们对法治颇为不满的重要原因。但他们申述的使用国家暴力逼迫公民提高道德境界的做法,绝对是专制国家的通常做法,是不值得提倡的。

法治对民主的关系是一个相得益彰的状态。有人在讨论二者关系的时候,刻意将法治与民主对立起来,认为必须先保证法治,以法治优先而后实行民主的方式进入现代政治状态,而反对以民主优先而后实行法治。其实这种对峙性的思维是一种忽视现代政治整体结构及这一结构诸要素紧密勾连关系的简单、草率的结论。没有民主作为基本制度安排,统治者不会给他的臣民以法治的果实。因为不受人民限制的权力不可能将自己约束在法律主治的格局之中。只有在宪政民主的政治基本架构中,统治者才不得不皈依伏法,老老实实按照法治规则行使手中的权力。因此,法治与民主是一个相互需要、相互支持的关系。缺乏其中一个方面抽象地谈论另外一个方面,实在是对现代政治结构的肢解。两者的关系结构可以简单地表述为:政道民主为法治提供保障,法治为民主提供基本法律支持。无法治的民主是混乱的大民主,无法保证社会秩序;无民主的法治是不可能出现的政治状态,而无民主的法制则必然是专制的法律高压统治。

法治对专制是一种具有真实消解力量的政体选择。专制制度是一种给人以秩序井然感觉的政体形式,专制制度也是在特定时间与空间条件下发展经济的有效形式,专制制度甚至满足那些崇尚领袖能力的个人的政治期待。但是,专制的制度安排不符合人性的本然状态,是对人性的扭曲甚至强奸。法治状态中专制绝对难以形成。因为法治据以建立的立法、行政与司法三权分立制衡原则,将专制的政治形成几率几乎降低到零。加上制约权力的多重有效设计,保证了权力不至于落在一个强势的政治人物手里,专制的社会土壤就此丧失。在法治的有效运行机制中,虽然也可以凸显具有魅力的政治人物,使他们对于国家政治生活的影响达到一般人难以企及的地步。但是这些政治人物绝对无法撇开制度限制,肆意地滥用手中的权力来达到个人的政治野心。政治人物的法治外魅力始终无法超越法治内的规则。所以,在美国这样的国家中,诸如罗纳德·里根和比尔·克林顿这样的魅力型政治人物,尽管他们以及他们的智囊成员寻求修改宪法,以便他们能够第三次竞选总统,但到最后美国民众还是选择了按照法律不给予他们第三次参选总统的守法结果。而美国总统也就将自己的权势欲收敛起来,不以所谓的为

国家和人民尽忠的道德名义谋求个人权势欲的满足。法治社会对于那些以高尚的道德名义谋取国家权力的人物抱以高度的警惕,甚少或者没有让他们专断权力的机会。而非法治社会中的人们反倒常常被政客们为公民服务的花言巧语所迷惑,使专制政治人物获得专断权力的可乘之机。可悲的非法治公众甚至对于那些垄断地占有国家权力的人还狂热崇拜,从而注定了国家政治的悲剧命运。

四、法治社会的三重结构

长期推行法治,有助于形成法治社会。法治社会具有其特殊的结构特征。法治社会的三重结构就是显示法治特殊结构特征的地方。法治社会的三重结构是:历史结构、政治结构与法律结构。

从法治的历史结构上分析,法治是西方历史演变的产物。这首先是一个历史发生学意义的断定。构成西方文化的一个根源性的因素,是西方首先出现法治国家的历史条件。希腊的理性精神、罗马的民法传统、希伯来的宗教信仰,构成了独特的西方文化结构因素,使得西方文化具有法治所需要的理性民主实践的经验积累、有效区分民商事关系的法律传统、内心坚信秩序与规则重要性的宗教信念。这三者在现代历史转变中,与兴起并壮大的市场经济相结合,促成了现代法治国家的成型。而这些条件在非西方国家是欠缺甚至完全缺席的。虽然我们今天强调法治的历史性因素在非西方国家也曾出现,但它没有构成现代法治的整体结构,因此偶发性存在过的一些法治要素,并不具有形成法治结构的历史可能。这是一个既成事实,不由我们的民族自尊心、价值调和论所改变。同时,法治又是西方历史在现代早期发生转折的产物,是现代性的直接后果之一。这是我们考察西方法治兴起的历史情景所必须重视的又一个重要视角。如果不是近代边沿上西方历史发展所呈现的某种历史中断,西方历史上存在过的三种支持法治的有利因素并不能够直接转换为现代法治。否则我们就不能解释一个历史事实,那就是为什么这些因素存在了将近两千年的时间,都没有生成为现代法治。西方历史传统中存在的有利于促使法治形成的诸因素,是在它们的现代催化剂发挥作用的前提条件下才凝聚起来,并有效综合成为现代法治政体的。这其中最为重要的催化因素就是市场经济和与市场经济相关的诸新兴社会因素。在市场经济兴起与发展的过程中,民众的权利意识明显成长,政治参与要求日益旺盛,因此足以与国家分庭抗礼的市民社会出现了。这促使形成了国家-社会二元化的新型政治结构形态,打破了既往历史中国家或类国家权力形态(如中世纪西方的教会)将社会政治权力通盘吃掉的状态。权力的分化促成了权利与权力二元颇颇的局面。当权力

无法吃掉权利的时候,权利就有了自我保护的能力,也就有了与权力抗衡的空间。这个空间就是按照业缘、地缘与趣缘等因素组织起来的社会。当国家与市场、社会构成了三分天下、相互限制、相互规范的局面的时候,法治就有了宏观筹划和精细设计的现实要求。加上新兴工业提供的巨大财富,为精细的法治设计提供了足够的物质资源,保证了以较为高昂的财政投入和社会投入为前提的法治的物质资源需求。尤其是工业发展使得西方国家迅速强盛之后,它们向非西方地区大肆扩张,用国家之外的资源掠夺为国家之内的宪政法治铺垫了更为牢靠的基础。

非西方国家缺乏西方国家的这些促成法治的历史条件和现代酵素。希腊思想曾经长期在它的本土处于湮灭的状态,而转变为今天伊斯兰世界的文字并在中亚与北非一带传存。但希腊理性精神并没有给这一地区带来思想上的革命性变化。直到中世纪晚期,西方将希腊经典从阿拉伯文翻译过去,形成了似乎向西方古典回归的文艺复兴运动,才使希腊古典思想成为现代兴起的观念资源。同样,罗马法的观念与司法实践曾经传播到非西方的其他地区,但也没有促成这些地区走向以法治国的政治境地。只有罗马民法传统与现代西方兴起的市场经济结合在一起的时候,罗马法的现代价值才为人们所领略。希伯来的宗教信仰,尤其是摩西十诫显示的上帝为人们建立规则的内心法则,促使西方国家的人们相信以法治的方式治理国家是最为有效的方式,相信法治是最足以保护自己利益和公共利益的途径。这些因素在非西方要么处于涣散的状态而无法进行有效的政治积聚,因此堵塞住了转变为现代法治的道路,要么根本就处于空白的情形,无从实现从传统到现代的历史转变。当西方现代法治及其社会效能向非西方地区扩展的时候,非西方国家才领略了法治的国家治理价值。这个时候,法治的西方历史结构就有了超越于地区意义的类型价值,以至于各个国家理性的政治思想家和政治家们都意识到了法治是国家强大和秩序井然的不二选择。在法治获得现代政体选择的类型价值之后,有些人还是将观察和分析法治价值的眼光仅仅停留在它的历史发生条件上,从而不能理解法治对于国家治理的真正意义,并且他们以对“西方的”法治的抗拒而丧失了将国家治理成为井然有序的强大国家的有效思路。对于西方国家的法治,非西方国家的人们,尤其是那些对于西方向非西方国家侵略的历史记忆常保常鲜的人们是难以了解并进入法治的真正堂奥而清晰把握法治对于自己急于拯救的祖国的不可小觑的作用的。他们面对法治所表现的创新僻与超越僻,恰恰绝对堵塞了他们创新与超越的通道。因为不在法治的底线上启动现代治理的思路,就只能回到传统实践过的专制道路,或者通向抵制现代法治的新型集权。这是现代政治史在第二次世界大战前后绘就的政治图画给我们呈现的政治经验和教训。这种经验和教训人类应当刻骨铭心予以记取。忘记了历史,意味着重蹈覆辙。

从法治的政治结构角度看,法治绝对不是制定法的产物,而是政治博弈的结果。因此,研究法治不能将之限制在法学的范围内,仅仅从法学的视角看待法治问题是不得要领的。因为特殊的原因,今天中国政治学界还难以对法治进行透彻的理论说明。但是这一任务由法学界来替代则是其不能胜任的。原因在于,达成法治的政治前提不具备,任由法学从什么角度去阐释法治,都无法达到法治的政治层次,而只能停留在法哲学的水平上面。法哲学与政治哲学对于说明法治究竟有什么区别呢?首先,政治哲学是从法治发生的社会历史前提来说明法治的。由此,它将法治的政治状态放在解释法治的首位。为此,政治哲学指出了法治乃是限制权力的权利哲学实现条件下的产物,而不是既成的法律条规约束的结果。政治哲学就此对法治进行追根溯源的政治探究。但法哲学仅仅将法治作为既成法律实施的结果来看待,它对于宪法达成的法制机制高度关注,但对达成这样一部法律的政治博弈关注不够。因此,法哲学常常不能很好解释宪法为什么不能直接成为宪政。其次,政治哲学是从法治的政治制度结构出发申述法律主治的理念的。因此,它对于法治的制度保障条件,诸如以权力制约权力、以权利限制权力、以社会控制权力的多种政治条件如何可能达成高度重视。法哲学则对三种制约方式的过程与效果更加重视,较少关心三种制约方式的政治互动状况。再次,政治哲学对于法治是从两个维度同时下手保证法治的真实可行的,一个方面是法治的道德哲学论证提供的实质性结构,另一个方面是法治的政治哲学提供的基本制度的形式化条件。关于法治的政治哲学如果缺乏道德哲学的支持,法治的深厚支持理由就会处于一个单薄化的危险境地;而法治的道德哲学如果缺乏政治哲学对基本制度合理性的系统论证,它就缺乏落实法治的现实支持条件。但法哲学更为关注的是后一方面,而且法哲学是从制度的实际设计方面去展开运思的。

正是政治哲学对法治的论证进路塑造了法治的政治结构。法治的政治结构乃是关于法治政体选择从肇始、建构到完成这一过程的产物。它以政治共同体建构的道德原则奠基,以人民主权原则作为政治共同体得以形成的基本准则,以公民共和作为一切制度设计的基本精神,以人民授权人民代表制定共同体之共和的基本法律为政治共同体提供得以正常运转和长期维持的根据。在制宪问题解决的前提条件下,它以对国家基本法律的政治建构为国家的日常运作提供根本支持,从而使国家权力服从公民权利的召唤,既以权利哲学作为政治共同体——国家的基本理念,又以权力分割制衡的制度设计使权力臣服于权利,从而最终保障政治共同体不至于异化为控制公民的专制集权体制,保证国家体系为公民服务的原初政治建构目的成为政治共同体的有效壁垒。由此,养成国家共同体成员良好的政治习性,乐于在法律主治的政治状态中行使自己的权利,支持有利于公平实现权利目的的权力运转,愿意在法治程序中寻求解决共同体成员之间的矛盾和冲

突,并将这样的政治生活习性带进公民们生活的所有领域,在政治领域、经济领域、文化领域贯通性地守护法律规则,形成法律主治的政治至上性状态。

试图建构起法治的政治结构,就必须接受为法治而展开的政治博弈。这意味着一个尝试建立或将原有政体改造为法治政体的人们,对于政治转轨的接受和法治建构的艰难努力。法治政体并不是一个不需要时间偿付和跨文化交流就可以轻而易举形成的。从现代法治形成的历史来看,堪称第一个具有世界典范意义的法治国家——英国,几乎经历了五百年左右的时间才得以成功建立起法治国家。不是英国各种政治势力长期复杂的较量,英国根本就不可能建构起一个法治国家。从1215年的《大宪章》到1688年“光荣革命”落定的君主立宪政体,数百年之间,若不是英国国王代表的王权与贵族代表的社会权力之间的博弈,宪政法治的高层政治条件就不可能落实。若不是近代意义上的工人阶级与资产阶级之间的阶级斗争,宪政民主的权利扩散也就不可能反映到英国政治进步的过程之中。而法律的复杂制定问题、人民遵守和相信法律的社会心理的养成,都需要假以时日,绝对不是一蹴而就的事情。对于政治后发国家来讲,虽然有先发国家建构法治政体的经验可以借鉴,但是为法治政体建构而展开的政治过程则无论如何是省略不了的。一切试图在多快好省的情况下建立起法治国家的期待都必然遭遇失败的命运。

从法治的法律结构上观察,法治不是一部或多部法律条规凸显的法规状态,而是由相互支撑的法律体系构成的法律主治的社会状态。法治最为关键的法律建构无疑是宪法。宪法是不是围绕宪法性制定出来的国家基本法律,决定着具体治理国家的部门法规的合理性与可行性。制定宪法,不是一个知道宪法对国家的功利性作用的政治领袖指使一些法律专家炮制的结果。宪法只能是在国家需要一部有效限制权力、有力保护权利的国家基本法律的情况下,才真正具有制定宪法的客观需求与社会动力。与此同时,宪法的制定一定要贯穿人民主权的原则。这种贯穿,不是指宪法文本中声称人民是国家的主人,国家的一切权力属于人民,而是指宪法从制定到承认,都得经过赋有权利保障功用的政治程序的批准。之所以说是政治程序的批准,而不是法律程序的批准,是因为宪法的最初制定是否获得人们批准,一般只能是在人民对宪法的非反抗性接受基础上检验的结果。只有到了宪法与国家运作同时发挥现实效用之后发国家政治过程,宪法的修改与宪法精神的深入贯彻,才有交付国家最高权力代表机关依照法律程序修改和批准的问题。在宪法真正成为部门法据以制定的根据的条件下,绝对保证不违宪的部门法律才可能出台。由于部门法有不同的具体使用领域和具体适用情景,并不是任何国家都能保证部门法与基本法的完全一致性的。即使在制定了宪法的国家中,由于宪法并不是政治博弈和人民批准的产物,部门法与宪法处于冲突状态的情形人

们是见惯不惊的。为此,法治的法律结构中一定要有保证法律有效实施的司法系统和上诉机制。一个司法腐败的国家,要想人们相信法律主治的政治运行有效性几乎是不可能的。只有在法治显现了它的真实可靠性的基础上,人们才可能逐渐建立起法治的信念。

法治的经典形态是上述三重结构相互勾连在一起的产物。这样的经典形态首先出现在西方。但它一经诞生,就有了超越于一个具体的、地方性治理结构的特性,并在逐渐的发展过程中,超越地方性而有了普遍适应性。今天人们比较公认的是,法治是最不坏的国家与社会治理结构。一个非法治的国家可能是有秩序的国家,但这种秩序来源的不确定保证不了法治那种持恒的秩序状态。法治国家为了维持法治政体付出了高昂的代价。非法治传统的东方国家自近代以来一直努力走向法治。但东方国家走向法治过程中遭遇的结构性挑战令人注目。一方面,他们对法制传统的现代性酵素的激活是一个难以完成的文化事业;另一方面,他们对国家—社会发展中法治需求动力的积聚总是会遭遇历史的曲折。但法治的信念似乎没有因此而动摇。与民主的三波世界浪潮相伴随,法治的政体选择也呈现出席卷世界的趋势。只不过人们总是感觉到,建立起法治的国家并不是一件简单的事情。不只是掌握国家权力的权势集团对法治进行抗拒,即使那些期望法律主治的普通公民,要将行为约束在法律之下,也是极具挑战性的事情。加之国家发展的复杂现实处境,国家—社会发展的曲折总是与社会心理的微妙变化相互牵扯,这更使得非西方国家走向法治的过程中充满了变数。法治就此在理想与现实中“之”字前行。

跋语

政治哲学的问题架构与思想资源

汉语学界自 20 世纪 90 年代以来,对于政治哲学的研究已经较为重视;以政治哲学为命题的学术文献相对增加,举办有专门学术会议,而且政治哲学进入大学课程体系。^① 因此,政治哲学的研究工作,应当更为有效地展开。而这种展开,当然需要以对政治哲学的问题清理和思想资源集纳为基础。因为,政治哲学的研究,与政治思想史、政治制度史、政治科学等相关学科的研究,其取径、方法与意义,都大为不同。只有将政治哲学的问题架构与思想资源的问题性质与陈述方式凸显出来,才能期望政治哲学的研究建立起学科的独特语境,取得具有原创性的研究成果。

一、切入视角

我们进行政治哲学研究,需要首先讨论的问题,是政治哲学研究究竟应当从什么角度切入。因为,在政治学与哲学的边沿上寻找自己成立理由的政治哲学,必须将自己与相邻学科的界限划分出来。否则,它究竟应当以一个什么样的名称

① 如在“西方政治哲学”或“中国传统政治哲学”这样的题目下出版的学术文献,不在少数。而在 2001 年内,北京、香港、广州三地就分别举办三次以“政治哲学”为主题的专门学术会议。仅就不完全了解,北京大学、中山大学等大学则开设或准备开设政治哲学课程。

来命名自己所研究的问题和提供的成果,就无法给出一个边界清晰的回答。这样,它也就会失去自己的存在依托。对此,西方的著名政治哲学理论家们,曾经有过集中而持续的讨论。^①这种讨论,就关注的问题而言,大致集中于政治哲学究竟属于哲学还是属于政治学这一点上面。一般而言,他们认为,政治哲学以其研究社会政治领域中的价值设准、制度理念和生活格局问题,而显示出它与一般哲学(本体论、认识论)、政治科学以及经济学、社会学、法学的学科差异。^②以研究者思考政治哲学学科性质的视角而言,则政治哲学可以划分为三种类型。对于我们期望给予政治哲学以较为准确的理论定位这一目的来讲,理解三种类型的论说显示出它的问题优先性。

第一种类型是从政治思想史角度谈论问题。较为典型的陈述是两位身为政治思想史家的著名人物给出的。一位是以写作《政治学说史》知名的乔治·H·萨拜因。他从西方政治思想史的视角,对“什么叫政治理论”的问题进行了回答。另一位则是以写作《政治哲学史》与《自然权利与历史》而著名的政治思想史家利奥·斯特劳斯。他也从政治思想史视角,对“什么是政治哲学”的问题进行了解释。

就前者而言,萨拜因强调^③,研究政治哲学必须从政治学史出发,“至于讨论政治哲学,就必须具备这门学科的历史知识”。在此基础上,他指出,所谓政治哲学,“指的就是哲学家们关于人类社会的一切思想”。他没有对政治哲学与政治理论的区别问题给以特别的关心。^④萨拜因认为,政治哲学正是以它处于“更为精确、更带有技术性的学科边缘上”来显示它的存在价值的,因此,“用演绎和推理的方法争论一门科学或哲学学科应当有什么形式或者目的,这样做通常是没有益处的”。由此,萨拜因强调对于政治哲学或政治理论的研究而言,应当着重于政治理论产生的时代、地点、环境加以分析,从而对我们理解产生这种理论的当时形势以及后来相近形势能够具有加深之功。

① 对于这种讨论,商务印书馆组织翻译出版的詹姆斯·A·古尔德等编辑的《现代政治思想》有较好的收集之功。见是书商务印书馆1985年中译版。

② 参见ROBERT E. GOODIN等编A COMPANION TO CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY,第一部分。布莱克维尔出版社1995年平装本。

③ 对于萨拜因关于政治哲学性质论述的概述,参见詹姆斯·A·古尔德等编辑的《现代政治思想》所收萨拜因论文《什么是政治理论?》。

④ 其实,在《现代政治思想》一书中所收的诸政治理论名家的作品中,大多数论者都是在“政治理论”的名义下来谈论政治哲学问题的。不唯萨拜因是这样,伯林也是这样。只有斯特劳斯较为顽强地坚持了“政治哲学”概念的准确性,而且以政治哲学与政治科学、政治思想的差异性作为理论的一个支撑条件。

而斯特劳斯以对无视价值问题的政治科学加以批评的方式,来申述自己何谓政治哲学的看法。^①他从柏拉图和亚里士多德的古典政治哲学传统出发,将政治哲学与价值追问紧紧地联系起来。一方面,他把政治哲学区分为阐述政治目的和为评价政治行为、为政治制度确立标准的学问;另一方面,他特别强调政治哲学是作为寻求智慧的哲学的一部分。故而,政治哲学“就是试图真正了解政治事务的性质以及正确的或完善的政治制度这两方面的知识”。就此而言,政治学说离开政治哲学是不可想象的事情。

第二种类型则是从狭义的政治理论角度讨论问题的。像分析政治理论的学科性质的乔治·卡特林,就可以被看做是这方面的代表。他强调政治哲学之作为“伦理学的分支”的学科特质。他认为政治哲学关心的问题与政治科学关心的问题,就是一个目的与手段的问题。前者关注个人行为控制,后者关注基本价值观念。他甚至将政治哲学置于“美学的基本原理或公理所作的判断”基础上。为此,他明确认为只从思想史的视角去说明政治价值观念,是不妥当的。^②

与前两种类型相区别,第三种类型是从政治科学角度划分界限的。戴维·伊斯顿从系统分析角度对政治理论的解释、罗伯特·达尔从行为主义的方法论角度对政治理论的审视,以及T·D·韦尔登的分析政治哲学,大致都属于此类。他们对于政治理论的学科规定性,基本上是从“已观察到的和可能观察到的人的行为来阐明一切政治现象”。或者强调政治哲学价值申述的有限性,表达一种揭示政治语言上的混乱的思想倾向;或者致力解释一类行为在某一制度中的功能。尽管他们之间的具体方法诉求和研究进路差异很大,但是,他们都力求将政治哲学的地盘缩小,以便在经验的范围内提供更为准确的人类行为的政治解释。^③

很显然,政治哲学对于自己学科界限的择定,还是一个需要研究者进一步给出明确理由的问题。从上面诸家的论述可以看出,他们大多对于政治哲学是否应当坚定地称为“政治哲学”,态度都还是游移的。他们时而以“政治理论”来命名这门学问,时而以“政治哲学”来指称他们的这项研究,时而又以“政治思想”来表示自己的研究。但是,以他们对于问题确认的相似性来讲,可以启发我们,对政治哲学研究问题的切入视角起码需要从三个方面加以认知。

其一,需要对政治哲学的政治指向与哲学论述方式的结合加以重视。这是从政治哲学的学科归属性质上讨论问题。这符合形式命名上的“政治哲学”的指称。当然,政治哲学是直接指向政治问题,还是直接指向哲学问题,则是一个令从事政

① 参见《现代政治思想》所收斯特劳斯的论文《什么是政治哲学?》。

② 参见《现代政治思想》,第57页。

③ 参见《现代政治思想》有关作者诸文。

治哲学研究的学者们费神的问题。原因在于,哲学的问题解析与政治的问题剖判,不仅在学科性质上是相当不同的,就是在存在状态上也差异甚大。而且,就古典意味来看,哲学致思一开始就处于与城邦政治生活相冲突的状态。哲学致思是个人的必然选择,因为“未经反省的人生是没有意义的”;城邦政治生活则是城邦生活必需的,因为参与城邦政治乃是公民天经地义地要履行的义务。个人的深刻反思与城邦的从众生活难以和谐一致。这时的政治哲学致思,就是致思者使政治活动与哲学思考对峙的举动。这是苏格拉底这样的政治哲学活动者被处死刑的原因。^①再就现代政治哲学致思的状况来看,我们很容易滑入一个不问价值问题、直探政治现象的陷阱。现代政治哲学的“诸神之争”从未间断,但是,政治科学的致思方式则对于这种争论的价值较为蔑视。这使得政治哲学的致思既没有开阔的思维空间,也没有充分的可吸取的理论资源。也许这就是西方思想家在上一世纪50年代一时都关心起政治哲学问题的原因。为此,今天从事政治哲学研究的人们,需要对政治问题与哲学问题存在的差异与相关性质给予高度警惕。一方面对于它们在古典情形中的对峙性予以合理的解释,另一方面对于它们在现代情景中的疏离关系加以理解,从而,在政治与哲学的紧密关联性上,为政治哲学的研究奠定基础。

其二,需要对政治哲学的价值基石与制度理念加以关注。这是从政治哲学的研究内涵上讲的。政治哲学首要关注的是政治的基本价值问题。这种关注当然是有条件的。除开社会背景的条件之外,就是政治哲学自身的价值厘定问题。无疑,政治哲学的研究已经无法立定在古典政治哲学的视角。这是由现代政治生活的独特方式注定的。从古典政治哲学的特定视角切入今天的政治哲学研究,只能获得个人价值追问与个人生活趣味的安顿。这种追问无法解释大型复杂社会的公共问题。因此,坚持现代政治哲学的基本原则,即坚持17—18世纪启蒙主义的基本价值信念,便成为我们研究政治哲学问题的价值基石。而这种研究要支持的是与之相关的制度理念。落实到宪政的正当性问题上,它是这种研究的价值与制度一致性所要求的。换言之,在一切制度都无法直接提供什么是最美好生活的答案的情形下,为宪政寻求价值支持与提供合理证明,就是现代政治哲学所要做的工作。因为它最能够提供追问何谓美好生活的社会政治支持条件。也许这是现代政治哲学在划定自己的研究领地时所注定的理论命运。一切偏离这一视角的政治哲学研究,断定其仅仅具有心智娱乐的意义是不为过的。因为它

① 参见萨拜因等《政治学说史》(商务印书馆1986年版)第一编。这一编对于政治思想家的思想活动与城邦政治生活间的关系有很好的描述与分析。又见刘小枫《刺猬的温顺——伯林与斯特劳斯》,载萌萌编《启示与理性——从苏格拉底、尼采到斯特劳斯》(中国社会科学出版社2001年版)。

与现代政治生活的方式完全偏离了。这类研究者只是现代时空中为消逝的古典扬魂的另类历史学家而已。

其三,需要对政治哲学统率政治学研究的学科层次加以认定。这是从现代政治哲学与诸相关学科的关系上考虑问题的。一般政治理论、政治发展、政治文化、政治制度、政治思想、比较政治的研究,相比于政治哲学来讲,都是低一层次的。即使这类研究也都追问价值问题,但是相比较于政治哲学的价值问题研究来讲,也都是低一层次的研究。因为,政治哲学提供的价值研究成果,是最深层次的价值追问结果。这同政治学某一方面研究对价值问题的追问,自然不在同一个层次上。一般的政治问题议论,与时代相伴随的特点相当之强。而政治哲学的价值追问则具有超越时代的普遍意义。这就是今天的政治哲学研究者还要去努力研习古代希腊、先秦的政治哲学,并以之为自己的政治哲学研究的重要思想资源的原因。所以,爱克斯坦才强调:“政治哲学具有发人深思的能力,它可以为政治科学家提供概念、模式、远见、理论和方法的丰富源泉。”^①政治哲学作为政治研究的高阶构成部分,获得了自己独特的理论品格。

二、问题架构

确认政治哲学研究的独特视角或高阶性,并不等于确定了政治哲学研究的问题架构。而后者对于政治哲学的研究来讲,重要性绝对不亚于前者。因为,只有从政治哲学研究的问题架构方面,才是以显示政治哲学的学科独特性。

凸显政治哲学研究的问题架构,当然需要从政治哲学研究的具体问题着手。政治哲学所研究的问题,是复杂的。因此,取决于政治哲学问题陈述的逻辑要求,需要对于政治哲学的问题架构进行厘定。就前者来讲,在萨拜因看来,几乎与政治哲学具有同样含义的“政治理论”,包括三个方面的内容。一是对政治事实的论述,二是对政治问题的因果关系的论述,三是对政治价值观念的论述。而其他西方政治思想家大致也都同意,政治哲学提供给政治学以价值支持,具有一种无法替代的理论功用。这类论述指示我们,政治哲学的研究,事实上是围绕政治价值观问题展开的。似乎政治价值问题是可以具有某种统一性的,比如政治思想家与政治行动家都对政治之善作出共同的承诺。但是,这种承诺的差异性则有天

① 参见《现代政治思想》,第443页。

② 同上,第14页。

上节所举诸西方政治思想家,基本上都程度不同地承诺政治哲学的这一理论功用。

渊之别。政治价值观方面的“诸神之争”，从古至今，就未曾歇息。假如说政治科学在处理政治现象的分析时具有某种技术性的一致性的话，政治哲学就从来未曾在一致性上有什么成就。或许正是某种不一致性，使得政治哲学有了它的理论活力。这正是伯林刻意强调多元论对于政治哲学研究具有特别意义的原因所在。^①

可见，政治哲学的问题复杂性，与政治哲学的价值认同性的弱化情形是紧密联系在一起。但是，这并不意味着政治哲学就没有一个可以辨认的、基本上为各家各派所共同关心的问题架构——从政治哲学的历史发展与当代政治哲学的论争来看，政治哲学是有自身的一个理论架构的。之所以存在这样一个问题架构，是因为三个点。其一，这是由政治哲学的学科特质所注定的。只要谈论或关注政治哲学问题，就无法排除对政治基本价值问题表态的共性。除非研究者拒绝政治价值问题，那他也就将自己限定在特定的政治科学研究范围内，而非政治哲学研究者了。其二，则是由政治哲学的问题的形式同一性所注定的。只要是政治哲学的研究，就必须对美德、善、自由、平等这一类政治哲学的古典问题或现代问题表达同意或反对的态度，并申述自己的逻辑理由和实践选择，并进一步在此基础上建构起自己的政治哲学体系。否则，就没有希望被承认为政治哲学家。其三，便是从政治哲学的效用角度考虑的。所有政治哲学的研究者都希望或实际上从政治价值观方面影响人们的政治观念和政治行动。假如对某种政治现象的研究仅仅对于人们认识某个政治事实具有帮助，它就缺乏政治哲学的学科品性，缺乏政治哲学开阔的视野、持续的影响力、不凡的穿透力。这就注定了政治哲学一定是在人们普遍关注的政治问题域中寻求理论认同和理论影响的。

其实，对于政治哲学相对集中关注的问题的形式一致性，政治哲学研究者是大致公认的。至于这种公认如何贴切地表述出来，则具有相当大的差异性。^②就笔者个人的意见，政治哲学的问题架构可以被概括为“一个核心，双线对举，多重衍生”。

一个核心，即政治哲学研究围绕的最基本的问题圆心。这里的关键，自然是如何找出政治哲学的这一核心问题。就现代政治哲学来讲，关于政治哲学究竟以什么问题为核心，也有不少分歧。仅就汉语学界而言，可以划分为两种意见。一种意见认为，自从政治哲学研究进入当代汉语学术界之后，关于“何谓政治哲学”的问题，有着相当大的歧义。但是，政治哲学的问题核心则是明显的。恰如近期出版的一本政治哲学著作，便以“社会正义”来命名他们认定的这一政治哲学的中

① 参见《现代政治思想》，伯林文《政治理论还存在吗？》，尤其是该文中间部分。

② 我们只要浏览一下前述的《现代政治思想》，以及伯思斯的《当代世界政治理论》（商务印书馆1983年版），就可以知晓这一点。

心问题。他们还以这种认定来概观当代中国的政治哲学研究。“社会正义是如何可能的——政治哲学在中国”既是命名政治哲学的核心命题,也是这一立场的一个明确宣示。^①作者对于自己的这一厘定提供的理由,一是因为社会正义的命题显示了政治哲学在理论上促使人们将社会逐渐改善为正义的社会的目的,二是因为政治哲学也显示了实际上的人民通过自己的政治参与建立正义社会的状态。

另一种意见则对上述说法表示反对。一方面,论者认为社会正义是一个抽象的说法,各派政治哲学家对社会正义的解说,有一种意识形态的对峙性。以社会正义为政治哲学的核心话题,就将政治哲学换算成了意识形态化的“正当性”争论。另一方面,政治哲学的核心问题应当是交锋双方的争论焦点,而不是一方压倒另一方的说辞。就此论者指出,“政治哲学的核心问题,用‘历史与自由的紧张’表述也许更加恰当一些。它是政治哲学演变的动力”^②。

无疑,政治哲学的核心问题的指认的确当性,后者要比前者来得合理。仅仅将某一流派或某一著名的政治思想家提出的政治哲学核心命题作为整个政治哲学(包括古典的政治哲学与现代的政治哲学,尤其是现代政治哲学)的共同核心命题,确实是一种涵盖力较为有限的说法。我们必须从各家或主流的政治哲学诸流派的政治哲学命题中去概括出政治哲学的共同核心主题。否则,政治哲学的核心问题就无以显现出来。

于是,所谓政治哲学的“一个核心”,就是通过对现代政治哲学思想的综合把握,凸显而出的“自由及其实现方式”的这个政治哲学问题。“自由及其实现方式”,也可以表达为“自由与历史的紧张”。前者着意于自由及其可能性的理论分疏,后者着意于自由及其实现的现实历史条件问题。从政治哲学的理论定位上来讲,后者也许更适宜于表达政治哲学的理论核心问题。而这个问题,之所以构成为政治哲学的问题核心,是因为三个方面的原因:其一,自古至今,人类从事政治活动的目的就是追寻自由^③;其二,自古至今,人类关于政治问题的思考就是围绕自由问题展开的;其三,分歧巨大、表现复杂的现代政治思想,也是在陈述各自思想流派的自由及其实现方式上来阐述他们的主张的。现代政治思想的三大流派——激进主义、自由主义、保守主义,都是在对自由的论述上延伸自己的理论立

① 参见韩水法编:《社会正义是如何可能的——政治哲学在中国》,广州出版社2000年版。

② 同上,第12页。

③ 参见范素:《“政治哲学”是如何可能的》,载《中国图书商报·书评周刊》2000年8月1日第6版。

④ 参见邹铁军主编:《自由的历史建构》(人民出版社1994年版),尤其是第29~72页对西方古典社会自由观念与理论演变的描述。当然,全书都可以被视作是对自由之作为政治哲学核心主题的证实性历史描述。

场,并且就此划分出各自的理论界限的。当然,就政治哲学的古典形态与现代形态的差异性而言,自由及其实现方式之作为一个理论问题的阐释,是极为不同的。我们当然要站在现代的视角来观察与分析政治哲学的核心问题——作为现代问题的诸观念与行动的自由,而不是在古典的哲人式的沉思中去省思自由问题。这正是划分出现代条件下极端右翼政治思潮与主流的自由主义政治思潮的界限所在。哲人式的沉思既解决不了大型复杂社会的组织化生活的正当性问题和正义性问题,从而无法提供给人们通达自由的制度道路,也无法解释个人的沉思如何可以传达给大众的政治问题,从而将政治与哲学完全对峙起来,无法实现政治哲学提供给政治生活以确当的价值指引的任务。就此而言,自由及其实现方式之作为政治哲学的核心问题,又主要是在现代政治哲学的视角加以确认的。

所谓“双线对举”,则是从现代政治哲学申述其独特的问题进路着眼阐释政治哲学的。现代政治哲学之所以被称为“现代的”政治哲学,首先就是因为它与古典政治哲学具有着重大的不同:一方面,这种不同体现为各自展开自己理论逻辑的社会背景,已经发生了巨大的差异;另一方面,是因为它们各自论述问题的方法预设已经发生了重大的分化;再一方面,则是因为它们对当下社会政治运转的影响方式也发生了根本差异。这些因素使得政治哲学与政治生活的联系更加复杂。这种分化,简单地讲,就是一种双线对举的思维方式被确立起来。现代政治哲学基本都是在“神性与人性”“个人与群体”“公共与私人”“国家与社会”“权利与权力”“法制与法治”“自由与奴役”“压迫与解放”“国家与市场”“自由与平等”“民主与专制”“主观与客观”“积极与消极”“一元与多元”“激进与保守”“科学与人文”等对举的话题中,来谈论政治哲学问题的。这是一种典型的二元思维方式的产物。这种思维方式是近代的产物。从哲学上讲,它与近代哲学的新传统联系在一起。一方面,英美经验主义传统使得这一思路有了实际的经验观察与政治运作的支撑;另一方面,德法建构理性主义传统则使得它有了理论思辨的观念基础。不论这种二元对峙或对应的思维方式有什么样的缺陷,它对于现代政治思维的紧要性则是不容忽视的。

二元思维对于现代政治思维的紧要性表现在三个方面。一方面,它构成为现代政治在相互的关联结构中构造政治理念与政治制度的理性基础,从而使得现代政治的思想处于一种紧张的关系结构之中。这是多元思维的基础,也是以冲突求和谐的政治思维的基点。缺乏了二元基点上的思想建构,我们就无法构造、更无法理解什么是现代政治。另一方面,二元思维虽然不是真实世界的状态,但是,作为一种理解政治生活的分析工具,它是不可缺少的。任何分析都只有在确定的参照框架中才是可以理解的。而这种参照框架不是摇动中的万花筒,可以在无尽的变幻中获得一个有益于理解某种事务的坐标。理解的参照框架必须是确定的,是

由人类的思维在一定的条件下具有的确定性注定的。某种政治生活方式(从它的观念到与之匹配的政治制度和日常生活方式)是否更确当,一定是相对于另一个确定的政治生活方式来显示的。历史的构成要素在不同的政治生活系统中一定是交叠的,但是作为具有自足性特点的政治生活系统,则只有在各自的确定性的对比中获得认知。中西政治哲学或中西政治文化的比较研究的正当性与重要性,都只有在这种方法中才足以获得证明。再一方面,二元对举的思维是显示思想的清晰性的条件之一。没有明确的划界,就没有明晰的思想。最优的划界是多边的划界,满意的划界是对应的双边划界;最优的是理想,满意的则存在于现实之中。二元划界是准确划界的基本形式。在“是什么”“不是什么”的关系结构中,我们才能准确地定位与理解复杂的社会生活现象的状态。在此意义上,二元划界可以逼近认识事物的理想类型目标。要想保证政治思想的清晰性,就无法完全排斥二元思维。^①

而“多重衍生”则是基于现代政治哲学对哲学、政治学、伦理学、法学诸多相关学科产生的边际效应,以及实际运作的政治过程发生的多重互动来看待政治哲学的理论问题的。这种多重性投射于政治哲学研究的各个问题域中,而且为人们所熟知。在此就不赘言了。

三、思想资源

展开政治哲学问题的研究,一方面确实需要建立起具有逻辑力度的问题架构,另一方面也需要对解析这些问题的思想资源进行组合。这样我们就当然地需要借助于从传统政治思想到现代政治思想的多种思想资源,以及最能够促使政治哲学兴盛和繁荣的现实社会政治问题对于政治哲学提出的理论任务,来推动政治哲学的研究。

而要清楚政治哲学研究的思想资源,就需要首先对当代中国政治哲学思考的理论前提加以确认。这种确认涉及两个方面的大问题:一是对中国社会政治氛围中思考政治哲学问题的政治环境诸要素的确认,二是转型中国对政治哲学需要的迫切程度的感知问题。就前者来讲,在当代中国进行政治哲学的研究,所受到的诸政治要素的影响首推意识形态的影响。作为国家意识形态的单一存在性与绝对支配性,对政治哲学的研究是有负面作用的。这种负面作用主要体现为对思想

^① 参见焦树安著:《比较哲学》(中国文化书院1988年印行),第六章“比较哲学的可比性问题”对可比性与比较方法的讨论。

的排斥。同时,政治制度安排的理念基础也显得较为僵化,使得政治制度理念的探讨较为缺乏空间。而政治生活中公共问题与私人问题的搅和,则对于人们的政治思考习性造成了不良影响。这些负面因素是需要我们在研究政治哲学的问题时必须加以清除的。就政治制度安排而言,开始于二十多年前的中国改革,已经将中国推向了一个非得以政治体制的改革来继续推进中国的改革事业的地步。而政治体制的改革,当然必须以政治哲学的研究奠定基础。这不仅是从政治观念对人们的政治行为具有深刻的影响这一特定视角说的,而且是从观念上的探索容易为人们所忍耐、所接受的视角来申述的。由于观念的探索具有渐进性,又由于观念的传播具有过程性,因此,为某种社会政治生活进行筹划的时候,历史经验显示,人们通常习惯于从旧观念的清理与新观念的引进着手。也许,政治哲学就这样被推到了中国政治生活的前台。如果说这种一般的说法还不足以支持政治哲学的研究之走到中国政治生活前台的话,那么,我们可以进一步讲,中国的改革开放在走完它的经济改革道路,并且将经济改革的成就做到了最大最足之后,经济改革需要政治改革出来支持它了,否则,经济改革就无法继续维持。而需要政治体制改革的支持,并不等于政治体制改革就可以像当初经济体制改革那样,在各方的支持下高调开场。政治体制营造出的既定思想结构、权力分享方式、政治制度习性,不是轻而易举就可以改变得了的。这就需要观念的播种,就需要政治哲学来松动显得僵化的政治观念土壤。

如果说政治哲学的研究是要为政治体制改革提供观念基础的话,那么,政治哲学的研究能否有效集纳各种政治思想资源,就变得十分重要了。应当说,一方面由于中国政治哲学的研究的晚近性,另一方面又主要是基于从传统到现代转型的社会政治生活需要展开的研究活动,因此,注定了这种研究必须是在尽量集纳政治哲学研究资源的基础上展开研究活动。对于政治哲学研究的任何可能的思想资源,我们都没有采取排斥的资格。

就此而言,对于汉语思想界来讲,历史的和当下的任何政治哲学流派、观点、思想,均应纳入我们政治哲学的研究视野之中。假如要将这些资源进行一个归类,则中国政治哲学研究的思想资源主要有三类:一是规范意义上的西方政治哲学理论,二是中国传统的政治哲学论述,三是当代中国以及国际社会政治变革提出的急需解决的政治哲学问题。

西方政治哲学何以成为中国政治哲学研究的首要资源,而且我们还首先给西方政治哲学冠上一个“规范的”前导词呢?这是因为,在中国政治思想的历史传统中,政治哲学的论述,常常隐藏在其他的思想形态——诸如政治时事的议论、政治理想的表达——后面,并不具有独立的理论形态。而在西方思想史上,政治哲学的论述从前苏格拉底到苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以来,就有自己未尝中断的

理论传统与辉煌成就。而且在近代政治思想的发展历程中,西方政治哲学的论述与西方凸显的那个独特的“现代”社会结构恰相吻合,对于后起的现代国家发生了巨大的制约作用。“西方的”在某种程度上已经与“现代的”发生了一定意义的重合。假如我们是期望“现代的”,那就不能不在辨析“西方特定的”与“西方普适的”这类微妙问题的基础上,在相当程度上依循西方的思想方式与发展道路。于是,这种规范意义,就不能在与“分析”的政治学研究的对举中来加以对待。而且,现代西方的政治哲学研究成果,是我们现实地进行政治哲学思考的理论坐标之一。他们提出的理论规范、基本方法、研究范式,具有先起的研究强势,从事政治哲学研究的中国学者,自觉不自觉地会受到这类强势研究成果的影响甚至制约。虽然从研究的道义上讲,这不利于“中国的”政治哲学研究,但是我们无法否认,在一个相对趋同的大型复杂社会运作的模式中这种研究所具有的典范意义。从今天中国政治哲学研究的概念、范畴、理论、推导方式诸方面来看,汉语政治哲学的研究完全是“西方的”政治哲学研究范式的翻版。不论这种研究具体的价值取向多么不同,研究者的意图差异如何巨大,研究所指向的具体政治问题是怎样地区别开来。正是因为如此,研究者甚至将这类研究径直称之为“政治理论(哲学)在中国”,而不是将之命名为“中国的政治理论(哲学)”。^①

中国古典传统政治哲学对于我们今天讨论政治哲学问题之所以是具有意义的,有三个方面的原因。一方面,乃是因为我们在汉语文化语境中谈论政治哲学问题时,势必受到传统政治思维影响的思想态势的重大影响。而如果说这种断定具有某种决定论的色彩,因此不足以说明问题的话,我们进一步可以强调,古典中国的政治哲学研究,提供了人类进行政治哲学思考的基本问题域与基本思维方向。尽管这种思考的典范性、清晰性、系统性在现代视野中看来不那么足够,然而它的指示性作用则是不可忽视的。另一方面,中国古典政治哲学长期影响中国人的政治神经,左右中国人的政治思维,塑造中国的政治行动方式,它所具有的历史合理性与区域正当性还是一笔需要清理的遗产。不论是将之作为历史的遗迹来加以处理,还是作为现实思考的参照,我们都没有将之冷冻的理由和权力。况且中国之如何从传统政治形态向现代政治形态转化的问题,一直是搅动我们的政治神经的现实问题,不理解传统政治哲学的基本理念、制度诉求与理想追求,我们就无法理解在告别传统的同时如何可以将传统政治哲学中有利于现代政治思考的东西凸显出来,那就无异于严重浪费政治哲学研究的思想资源了。而且,在诸如康有为、严复、梁启超、胡适、徐复观等思想家那里,他们的类似努力已经得到了思

^① 参见前引韩水法所编书,以及陈祖为、梁文韬编:《政治理论在中国》,牛津大学出版社2001年版。

想回报,对于他们理解和把握现代中国政治的脉搏具有较大的帮助作用。再一方面,中国传统政治哲学的致思,是我们得以理解现代西方政治哲学的既有参照。没有中国传统政治哲学的这种坐标作用,我们就难以划出我们接受与拒斥的政治哲学基本理念的界限。这不是说中国传统政治哲学只能作为现代政治哲学的死坐标,而是说理解传统成了理解现代的条件。这也许是确认中国政治哲学价值的最有利的理由。

无疑,我们讨论政治哲学问题的目光,最终还是要聚焦在我们当下的政治生活所遭遇的问题上面。我们当下的政治生活,既包含我们作为主权国家的国内政治生活,也包含国际社会的社会政治问题。换言之,进入我们的政治哲学观察视阈的政治生活,不单是我们“自己的”,也包括西方社会这一“别人的”政治生活。前者,是我们得以透过我们所熟悉的实际的政治生活,将我们对政治生活的观察与理解上升为政治哲学思考的当下条件。缺乏了这个当下条件,一切政治哲学思考就是空的,就是无己且有待的。“无己”,是指确认不了理解者自己的理解身份与欲求,这样就使得理解必须附设诸多条件;“有待”了,并无法显示这种理解究竟是何时何地何人何观念何指向的,从而使得理解变成挂空的东西。^[1]后者,是我们进行政治哲学思考的环境条件。所谓环境条件,不仅是从理论氛围上说的,也是从“国际社会”“全球化”处境上说的。我们所在的这个以“民族—国家”为国家间政治活动主体的时代,对于任何民族—国家来说,就国内政治而言,公民们享有其宪法赋予的诸社会政治权利,乃是不言而喻的事情。这是一切政治哲学思考的当然起点与当然视角。而在国际社会的政治生活中,如何将适用于国家主体的宪法,扩展为“万民法”,已经不是一个乌托邦的问题了,它已经成为当代政治哲学思考的现实话题。在诸种政治哲学思想资源的吸纳中,稳住基本的现代政治价值立场,已经成为我们得以富有成效地进行政治哲学理论致思的前提。从一切政治哲学之作为当下政治生活需要的副产品的理论特性上来讲,中国目前面临的政治体制改革需要,与中国政治现代化的迫切性质,以及国际社会在稳定现代主流的政治生活方案的前提条件下,对于诸政治哲学流派的有效吸纳,便成为我们政治哲学致思的现实处境。

当代中国政治哲学致思中,那些努力显示博学的学理阐释者,便常常落入这样的政治哲学阐释圈套。他们以为,在古今中西的学理间纵横,就足以凸显中国政治哲学的独特致思理路和思想成就。其实,在对政治哲学思考的时空特性掉以轻心的情形下,这种理论致思的“纯粹的”学理取向,既无法凸显“别人的”(或是“西方的”,或是泛义的“东方的”)政治哲学真义蕴,也无法凸显我们中国政治哲学研究“自己的”理论独特性和创新性。它就只能以含混的博学作为它存在的理由。它是无法在政治哲学致思的学术谱系上找到自己的位置的。至于超越西方人的学术贡献,就更是缺乏了。参见上一脚注中的一些作品,不难看出这一断定所有的事实依据。

中国政治哲学研究的三类思想资源中,相对而言,前两者是理论性的思想资源,后者是实践性的思想资源,两个方面是不可缺少的。就理论性的思想资源来讲,它按照理论逻辑的自我延伸,对政治哲学的研究产生制约。就实践性的思想资源来看,它则依照理论依托的现实基础,对政治哲学的研究产生影响。假如研究者能够站在理论与现实的边界上,深入思考实际问题,并予以富有力度的理论建构的话,那就意味着政治哲学研究的一种突破。自然,在实际的政治哲学研究中,对于政治哲学研究资源的吸纳,则并不一定必须同时是古今中西俱在的,站在某一种政治哲学立场或视角,对于当代政治生活作出某种理论反应,也都是可以获得创造性政治哲学研究成果的。然而,只要是中国的政治哲学研究者,就不得不承认自己是在中国人的政治视角与政治习性上,对于某种或传统或现代的政治哲学问题作出反映的。

四、原创祈求

因此,对于当代中国研究政治哲学的学者来讲,不论是站在什么视角,主要依据什么样的思想资源来申述自己的政治哲学理论见解,都得面对一个研究者不得不正视的问题,那就是他不能不以“中国问题”为政治哲学运思的中心问题。这是此前的政治哲学研究者没有提供现成理论的一种政治哲学致思。这就注定了当代中国的政治哲学研究者不得不在研究之前,确立起以原创的研究来超越缕述已有的政治哲学研究成果的研究目的。

无疑,这使得中国情境中研究政治哲学问题的人士,必须秉持一种原创意识。对于中国的政治哲学研究者来讲,这是一种研究的宿命。因为,尽管西方学者提供了政治哲学研究带有规范意义的研究成果,但是,那是西方学者着力解释西方社会政治问题的理论尝试。它带有不可避免的“地方性知识”烙印。它对于中国学者解释自己面临的社会政治问题,不可能具有一种顺便捎带解释的作用。与此同时,绵延长久的中国古典政治思想传统,对于一个现代转型中的中国社会政治问题来讲,也没有提供现成的答案。解释中国社会的复杂社会政治问题,既需要政治哲学家们面对中国社会的转型现实,又需要他们在西方理论家们提供的解释框架基础上,加以理论的提升,而且还得处理绵延长久的中国古典政治哲学传统对于解释同类问题的思想遗产。

这种理论处境,对于当代中国的政治哲学思考来讲,显然是艰难的。为什么呢?其一,面对现实,建构并解释当代中国之作为一个变革社会,在其转型的过程中,究竟应当建立起什么样的政治基本价值准则以及什么样的政治制度基准,是

一个仍然需要艰难探询的问题；其二，面对近代以来由西方政治哲学家们提供的丰富的政治哲学理论遗产，我们究竟应当从中选择什么样的视角、理念和制度诉求，来作为我们讨论政治哲学问题的基本框架，也仍然是一个难以择定的理论难题甚至是禁区；其三，面对中国传统的政治哲学遗产，我们是不是应当超越以往那种单纯的批判与拒斥的研究取向，而能够做到对接现代与传统，涉及我们中国人现代心态的调整问题，我们还远远没有走出“理智—情感”的对峙困境，即理智上愿意面对西方采取学习文明的姿态，而情感上接受不了老大帝国仍然弱小的事实。

显然，这里需要一种理论的大智慧，才有期望给予必须解释的复杂政治理论问题一个适当的解释。就前一方面而言，先拿政治哲学与中国社会改革开放现实的互动来说，政治哲学本身，似乎还不足以说紧贴着中国社会改革开放的现实，更难以说是为改革开放提供了先导性的理论指引。从一定程度上讲，政治哲学界还没有彻底告别二三十年前长期左右政治哲学界中人思维的那种为政治领导人的讲话做注脚的状态。学科面对现实的介入还处于一种畏首畏尾的状态。政治哲学还没有能够站在改革开放的前沿，为改革开放提供足以健全引导其发展的政治哲学蓝图。再拿政治哲学理论的自身建设来说，虽然政治哲学的学科意义已经获得了承认，但是政治哲学作为一门现代人文—社会科学的尊严，还并没有获得政治学界内部与中国社会的公认。这不仅需要政治哲学界在政治哲学的学科尊严与边际界限上达成共识，也需要中国社会各界承诺政治哲学之于一个现代民族健全心智的成长所具有的重要意义。同时，虽然政治哲学界在引进西方国家的规范政治哲学理论与实证政治学成果方面取得了令人瞩目的成绩，但是，这种引介大致还处于一种以拒斥性批判的态度引介和以醉心其中为前提引介的二元对峙状态。如何在将西方的现代政治哲学成就引介的基础上，走出单纯理论消费、学术贫困的困局，告别敌视性的政治心态、自恋化的学术习性，还是一个不可忽视的问题。进一步讲，在对中国传统政治哲学思想资源的开掘上，还需要在重述传统与创造性转化传统之间，达成平衡。单纯的保守心理或绝对的反传统心理，都是不利于传统政治思想资源的现代开掘的。因此，就期望中的“中国的政治哲学”来讲，政治学界还需要在达成共识的基础上，同心同德，积聚所有积极资源，将中国当代政治生活与西方当代政治生活融会在—起思考，将中国政治哲学思想的传统资源与西方政治哲学思想的现代资源综合研究，在把政治哲学与政治现实结合起来致思的前提下，将中国政治哲学界近代以来的现代政治学知识消费局面扭转为现代政治学的知识生产局面。

就后一方面而言，追溯中国政治哲学之取得一些令人瞩目成就的同时而又形成上述缺失的原因时，我们不能不看到，导致这种局面的形成有着内外在多重因

素。而其中应当引起我们足够重视的原因有几点。一是政治哲学界自身的从学规范尚未有效建立起来,这使得政治哲学研究主体对政治哲学研究的思想目标与学术规范,还缺乏共同的价值认同基础和理论辨识方式。在政治哲学的学术共同体没有建立起来的情况下,涉及必须建立在学术共同体共同认可基础上的政治哲学思想——学术收获,当然就不可能令人满意。二是中国社会的运行还不是在“现代”基点上的运作,社会的传统结构与现代结构交错作用,使得人们难以透彻地观察必须是在“现代”政治运行的条件下才足以观察清楚的现代政治情景。因此,对于一个正在展现自己社会的“政治”蕴涵的变化社会而言,政治哲学本身的发展还需要在政治社会的显山露水基础上才可能长足发展。三是中国从古典社会至今的政治哲学被压抑,以致显得非常孱弱的状态,还没有得到根本的改观。^①这既使得政治哲学的自主性得不到体现,又使得政治哲学与政治观察、政治分析与政治规划相割离,政治哲学无法获得解读现实政治生活的最强有力的动力。现代政治经验没有得到有效研究,传统政治智慧没有得到应有重视,立足于健全现代政治生活形式开掘传统智慧的现代人文—社会科学研究,没有得到有力的推动。

假如我们要使得政治哲学的研究既满足现代社会科学的专业要求,又满足变化社会对政治哲学的强烈理论期待,我们就不能不力图将政治经验的解读与传统政治智慧的创造性转化结合起来。而达到这一目标,我们得首先解决建构中国现代政治哲学的根源性问题。这不仅是因为我们的政治行动传统、政治致思传统的悠久,也是因为“为有源头活水来”,即我们必须为政治哲学在中国的成长寻求终极动力。

概括地讲,这种根源性问题关涉到三个方面:作为根源性的“传统”、作为根源性的“现代”、作为根源性的“现实”。这与政治哲学所有的三类思想资源具有某种一致性。在此,“传统”既不是现代的包袱,也不是现代的直接动力,而是我们思考现代问题的思想与行动起点。在这个意义上,“我们都活在传统中”。传统构成我们政治哲学致思的出发点。而“现代”,既不是我们主观意图的政治理想,也不是我们埋头苦干就可以得到的劳动果实。它需要我们在依据既有的现代政治筹划基础上,进行理性政治活动,从而使得我们在渐进的“现代”积累过程中,展现“现代”政治哲学的轮廓。如此,“现实”之作为结合“传统”与“现代”的实际交汇点,就成为我们是否能够入于实际运行的政治过程而又脱出实际的政治运行过程,从而

① 关于这一点,在眷顾传统有加的现代新儒家那里,有很好的表达。牟宗三从“政道”与“治道”的对举上,对于质问政道问题的政治哲学的孱弱有可惜的感觉。参见牟著:《政道与治道》,新版序,台湾学生书局1987年版。

将古今中西汇聚的中国现实政治,作为一个建构拓宽现代西方政治哲学视野的“中国的”现代政治哲学的巨大平台。而归根结底,就是在政治哲学的研究中,要寻求传统政治智慧与现代政治经验的对接。

这种对接,需要我们从三个方向上努力:一是将政治与政治哲学作有效的兼综,而不是站在思想—学术的一端,划清所谓政治与政治哲学的界限,从而断了政治哲学的源头活水,也不是站在政治的一端,将政治哲学作为政治的婢女,从而断了政治的理论指引希望;二是将传统的即过去的(老传统与新传统、大传统与小传统)的政治行动方式与政治致思方式,统纳入现代政治哲学的思想过程之中,使得我们足以对接传统政治智慧与现代政治经验,即对接已有的政治思维进路与当下的政治活动进路,使政治哲学研究具有充分的思想动力;三是将“西方的”传统政治哲学思想成就与政治行动有效方式,与“中国的”传统政治哲学思想成就与政治行动有效方式,统纳入当下的政治活动过程,从而将一切可以利用的政治思想与行动方式,有效地在政治现代化的进程中利用起来,为“中国的”现代政治哲学建构,提供令人信服的理论与实践证明。在此基础上,我们方才可以期望中国政治哲学的研究迈进一个新的境界。

附录

个人的学思历程——答《南方人物周刊》 记者曾繁旭问

简短说明：长期以来，本人疏于回顾个人的学思历程。因为内心总是认为，前途尚远，当以展望未来为人生定位。但今年初《南方人物周刊》记者曾繁旭来采访，屡屡问及过去，倒是给我提供了一个回首前程的机会。因本书体例的需要，故将曾繁旭先生的记录稿中关于我个人经历的部分稍作整理，刊发于此。

曾繁旭问（下简称问）：能不能具体跟我们讲一下您的个人履历？

任剑涛答（下简称答）：对于我个人来讲，虽然已经人到中年，但是走过的路非常简单。从幼儿园到现在，我都呆在学校，确实很简单。但对我来说，人生经历的空间结构虽然比较单一，然而时代履历、心路变化，其间的变化还是非常复杂的。为什么这样说呢？因为我们这一辈人经历了从革命时代高歌猛进、战歌嘹亮这样一个“文革”时期，我自己正好是

1968年(上小学)到1978年(高中毕业)接受初级和中等教育,这是中国革命最喧嚣最高涨的时候。我1962年出生,1978年进入大学。进入大学之后的中国时代风气迅速地改变了。我们身处一个后革命阶段。改革开放三十年,我都幸运地经历了。这三十年独特的人生经历,我对自己有三重定位:改革开放的参与者、观察者和分析者。首先我是改革开放的经历者。我从改革开放之始一直到今天,充分体会到改革开放的各种状态。我在读大一、大二的时候,学会接受各种新鲜事物,耳闻各种“解放思想”的议论。当时,所有可以传递的信息,我们学校的师兄师姐们都把它抄成大字报。我是懂与不懂,一概接受,囫圇吞枣。因为我当时只有十六七岁,根本不理解什么东西。我们那一代人精神发育比较晚,不像现在的青少年信息接受量非常大,因此能够自己判断。我当时就没有什么判断力。当时进行的农村经济体制改革、城市管理体制的改革、经济特区的设立、1980年基层人大代表的选举,等等改革,我都是亲身经历者,参与其中,体验崭新人生。从1982年大学毕业到1987年,我在四川一个山城工作了五年。这五年基本上奉献给了青春岁月该有的恋爱与婚姻。1987年,我进入中山大学研究生院学习哲学。这个时候我称自己成了改革的观察者。此时我不仅是兴起中的各种群众运动的一分子,本科生、研究生阶段我觉得在群众里头很热闹,因此积极参与了各种各样的群众行为。在这种活动中,我有一种来自革命年代的个人喜悦感。作为群众运动的参与者,而不是决策者参与其中,没有对社会政治敏感的把握能力,也没有对社会行动复杂性的认知,只是想参与其中而已。研究生院毕业之后,我成为一个大学从业者。作为研究者,需要与火热的社会行动拉开一点距离。我学会从现场感极强的社会行动中退后一点来观察的认知方式。我逐渐形成职业习性,驱使我努力观察中国社会变迁,追究这一震动极强的社会转轨究竟意味着什么。我要看看哪些人在参与哪些活动,他们是怎么参与的,他们的参与怀抱着怎样的意图,他们行为的理性性质是不是有保证。我学会将社会行动者区分为观念者、行为者和观念行为者,并对他们是在怎么样在社会结构里,因为不同的诉求而采取不同的行动策略进行分析。

到了1993年,我的职业习性稍微稳定了一些。因为从这一年开始,职业的转变,使我要做一个政治学的学者。这一年我从中山大学德育研究所正式调到政治学与行政学系工作。可以说大学毕业十一年之后,我的职业漂浮才尘埃落定。1989年在中大德育研究所任教的时候,职业选择还没有完成。这之后我的职业跳跃愿望与机会都无法与先前相比了。人到中年,人生策略调整的成本剧增啊,我不可能再像年轻的时候调到这个或那个部门了。我进入政治学、行政学的职业轨道之后,终于成了改革开放的分析者。职业要求我必须透过理性的眼睛来观察我们这个中国社会,打破以往我仅仅是满怀热情地看待现实生活的习惯。因为

我们中国社会千百年来知识分子总是热情有余而理性不足。我是在“文化大革命”的激情岁月中接受社会化教育的，我的内心充满了道德热情，看待任何问题仅仅只有单纯的道德思路。我们生活在一个道德理想主义的国度。但复杂的历史提醒我们，中国历史上的道德理想主义落实在政治上，往往沦为伦理中心主义。我们习惯于采取伦理策略、同情策略，争先恐后地占领道德高地。对社会不满的人，以此来将自己反抗社会的行动正当化；自诩高尚的人，也借此来显现上流人士对下层群众的关怀。但实际问题往往被人们忘怀。“平时空谈心性，临危以死报国”的悲剧就是这样不断发生的。为什么我们的国家会堕入这样的状态呢？这促使我进行多方的追问。比如儒学确实是有效的，它对做人是极为有用的。但为什么我们中国人却精于做人而不精于做事？为此，我们就需要深入分析，才能得出可靠的结论。这绝对不是浮光掠影看几本通俗读物就可以得到现成答案的问题。1992年我出了第一本书《从自在到自觉——中国国民性探讨》，试图自己独立地描述中国文化的总体情况。但严格来说，我那个时候学术都没有入门，后来我把那部书叫做“蒙”出来的成果。人总免不了悔少作，也许这是研究者的一种宿命。虽然出版这本书的时候我已经三十岁了，似乎说明我的心智是比较晚熟的那种，但好歹这本书象征着我开始了一个大学职业教师的生涯。

问：为什么，是说您对知识的渴求来的比较晚还是其他意思？

答：说起来，我对知识的渴求来得还是非常早的，大学四年里如饥似渴。但问题在于当时对知识的脉络很不清楚，从哪个路数切入现代知识体系能更为准确地把握问题的实质，通通糊里糊涂。充斥大脑的道德热情遮蔽了我理性的眼睛。基本上，我从进入大学到研究生毕业，都是被那个时代的道德热情所攫住的。从1978年到1982年，是中国改革最热情高涨的时候。在一个前程似锦的氛围中，我满心“为中华之崛起而读书”的念头，啥书不管，只要是书就读。至于对这个时代的感应，基本上是一个整体主义的感应。意思就是不去追究读什么书，什么书对理性分析中国问题最有用，什么书可以指引中国未来发展，从来都没有想过，仅仅就是好学。那是一种时代精神。当时我所就读的是四川南充师范学院，因为师资不足，教学安排很特殊，1977级和1978级两个年级的同学一起听了三年的课。据说1977级的师兄师姐基本上都是来自官宦家庭，学生的父母最低级职务都是一个县的行政首长或是党务首脑，高级的则至正部级，各种信息来源因此非常充分。这对我来讲，具有极为重要的意义。我来自一个小县城，虽然在小县城里家庭处境还算比较好，因为我来自公安家庭，那是国家权力部门，这种家庭境遇是比较好的。但是十六岁的人，心智完全是模糊的，按照洛克的哲学理论说，大脑完全是个白板，什么笔都可以在上面画，正在开发心智的人渴望接受乱七八糟的信息。我觉得自己大学四年在师兄师姐那里接受的东西真是太多了，甚至超过了我在课

堂上所学到的东西。

到真正要我用自己的知识积累来分析中国问题的时候,我受当时风气的影响,觉得首先要描述中国文化的整体状态。我写国民性的书就是这样,试图描述整个中国文化,完全落在整体主义陷阱里。只看见针眼大的天,便认为那就是中国文化。其实根本就是沿用此前研究者的结论而已。那时我一个师兄主编一套丛书,要我来写一本,他征求我的写作意见,我表示可以写国民性问题,以便满足从整体上概括中国文化的写作欲望。书中得出的结论,跟鲁迅先生完全一样,没有自己独立的看法,说改造中国国民性就是一个“有此国民就有此政府”,完全同意国民造成政府的不景、国民造成政府的不发展、国民造成我们中国现代化的障碍的结论。现在看来这些结论都非常幼稚。到后来,我逐渐因为职业的原因,离开了中国问题的思考主题。我中大研究生毕业,留校任教的第一阶段,从1989年到1993年,这期间我做的是伦理学研究,因为当时留在中山大学德育研究所工作。这段时间我与几位同事做了一个社会科学课题,出版了一套“沿海地区大学生道德问题研究”丛书。这套丛书以“走向开放的道德”为主题概括那个时期的道德变迁。现在想想,虽然从论证上讲,这套书做得相当粗疏,但当时对于中国伦理道德变迁的总体把握还是对的。

回过头说,我1982年大学毕业后,开始在一所中学任政治课教师,担任青少年人生修养、社会发展简史和法律常识的教学任务。这些课程属于给学生灌输正统政治观念的“政治课”,因此缺乏知识上的挑战性。虽然我努力进行教学创新,自己绘制了不少教学挂图,但还是无法吸引学生的注意力。在中学里做一个好教师的积极性大受挫伤。机缘巧合,我于1983年调到四川广播电视大学攀枝花分校,给一批一批要解决文凭的党政干部学生教马克思主义政治经济学、马克思主义哲学,继续传授我在大学里接受的那一套说法,诸如社会主义必定胜利、资本主义必定灭亡,等等。但当时在讲授的过程中内心开始有一些反省。不过这种反省的知识支持显然严重不足。因此,在学校领导的积极安排下,我1985年来到广州进修,跟随哲学系的研究生听马克思主义哲学和中国哲学的课。那时中山大学研究生们的思想非常活跃。于是我的眼界就放宽了,开始追问,我们这一代人为什么要把那些教条的理念视为当然。但我在知识上仍然无法说服我自己来接受还是拒斥盘桓脑际的那些政治教条,所以我决定考研究生。

1987年我考取了研究生,专业是中国哲学。选取这个专业,可能是受我大学班主任的影响,大学阶段心智不成熟,不知道自己要学啥,我的班主任对我很好。因为我是全年级最小的学生,他就很关照我。他研究中国哲学史,所以我就跟他学中国哲学史,然后考研,我也就考这个专业。我的研究生导师李锦全教授对我也非常好。电大决定将我作为委托培养生,解决了我的读研经费问题。1989年,

因为第二年的培养经费无着,便提前分配,留在中山大学德育研究所任德育教师。这个工作对我是一个严峻的挑战。确实这个专业不太适合我,因为我这种人面对一个很严个人要求、很高道德境界的职业要求,很难具备教育人家的条件,加之在职业方面也有一种受学生排斥的不愉快感觉,比如最悲壮的就是124个学生的德育课堂竟然只来了十几个人,这对我自尊心来说是一种打击。我从师范学院毕业任教,自认口才还可以,工作又很卖命,几乎堂堂课手舞足蹈卖力想把自己的想法、知识传授给学生,遭到这样的打击,简直受不了。我骂了学生两节课,骂得我都流眼泪了。我发觉自己不适合呆在这个领域,于是1993年我就调到了政治学系,当年在领导的支持下考上博士生。三年所做的就是中国传统政治形态的研究。我的博士论文最后确定的题目是《伦理政治研究》。这个研究对我整个学术人生发生了重大影响。因为从这个研究中我开始对中国文化进行较为理性的反省。我在这个专题研究中发现,中国伦理政治的建构在理论上非常精巧,但在中国的实际政治生活中上却没有能够发挥政治效用。我努力想为这个问题提供一个答案,而不是激愤地将现代中国发展迟滞的责任归咎于古人。所以有的朋友开我的玩笑,说我的伦理政治研究为中国传统政治留了个薄面,就是我采取一棍子打死传统儒家伦理政治思想,而对中国传统伦理政治的历史命运保持一种审慎的态度,甚至探讨在什么条件下伦理政治可能代替法理政治。

中国传统伦理政治之作为一种特殊的文化形态,确实有一个理论形态与实践形态的疏离问题。一方面,从实践形态上看,自明清以来,中国已经不是我们一直高谈阔论的转型社会。我认为明清绝对是一个衰朽社会,朽木不可雕也。社会转型有一个新旧社会磨合的过程,朽木则经不起任何磨合,所以明清后来是死路一条。另一方面,明清的思想局面也是越来越僵化。有学者认为明清有所谓启蒙思潮,我不这样认为。明清之无法转型,因为从思想到日常生活,到了晚明已经彻底腐烂了,新兴社会无法从这种腐烂的社会中生长出来。所以西方一进来就对整个中国社会构成一种全面颠覆。但问题不在于中国人明清处境的尴尬,而在于当下我们为什么还不能走出这种尴尬局面。一方面,这有一个现实追究的问题。但这对当下中国的政治局面来讲,还不是一个可以从容地进行理论研究的问题。另一方面,则有一个从传统切入问题的进路。从儒家政治思想的视角观察中国政治的转变,不失为一个审视中国政治问题的角度。

恰好当时偶然出现一个契机,促成了我进一步研究儒家政治思想与中国古代政治文化形态关系这个课题。被称为当代海外新儒家代表的哈佛著名学者杜维明,到中大来考察拟赴哈佛大学的访问学者,当时我英语很差,只有能阅读的俚俚英语,杜维明教授与我用英语对话,5分钟我就实在讲不下去了。好在杜维明教授容许我用汉语交谈。我告诉杜维明教授现代新儒家心性儒学的研究已经走到

头了,牟宗三先生的研究达到了现代性状态下的最高水准。对今天儒学的研究来讲,个体心性已经不是关键问题。我们需要解决的关键问题是社会政治问题,儒家必须对这个问题进行有效的回答才能证明它的时代价值。这与杜先生那个时候主要考虑的问题不谋而合。于是1998年他邀请并资助我到哈佛访问。哈佛的访问对我的研究产生了极为重大的影响。这次经历,对我整个研究和价值立场的选择具有根本性的作用,我由一个中国古代伦理政治文化形态以及国民性的反思、传统文化的理性分析转到了中国的现代性处境问题。

记得1998年到哈佛之后,社群主义的代表人物桑德尔炙手可热。他当时与保守主义者、斯特劳斯学派的重要人物曼斯菲尔德、人文学者威尔逊三人共同开设了一门课程,课室就在哈佛燕京学社的讲学大厅,听课者真可说是人山人海。我英语听力较为糟糕,得借助于留学生的翻译才能看懂他们的竞争性观点。这对我来说是一种难得的体验:一方面是因为几位大牌教授给学生共同开课,那真是思想的现场碰撞,学生享受到的绝对是一场思想的盛宴;另一方面则是作为社群主义者的桑德尔,在曼斯菲尔德批评自由主义的时候,却采取了一种为自由主义辩护的态度,这使我意识到思想之间的紧张之外所具有的思想间的融通可能。那时当代著名的自由主义思想家罗尔斯、诺齐克都还在世。我虽然受英语能力的限制,没有办法跟他们直接交流,但我的阅读却完全放开了,包括对保守主义、自由主义、激进主义整个现代政治诸意识形态都有了一个通观。我还跑到诺齐克的课堂上听他讲社会哲学,虽然听了个稀里糊涂,但诺齐克课堂上挥洒自如的气派真是让人羡慕。至于听分析哲学大师普特南讲犹太哲学,那就纯粹是凑凑热闹了。但感受大师级思想家的为学为人,还是在内心产生了相当震撼的效果。起码在为学的立意上不至于以走下风为捷径。

哈佛的访问驱使我用现代性的立场来反思中国传统政治问题。当然我不像刘小枫那样以脱离现代性、回到古典政治哲学、回到个体的生命处境与人生安顿的问题来对待现代性问题。我的博士生讽刺我,人家刘小枫是千年关注,你仅仅是百年关注。诚然,我没有神学视野,考虑问题不从悲悯的角度否弃现实。刘小枫的研究我是尊重的,但是我不同意他那种对中国问题的解码思路。因为就他关心的个体安顿来讲,我认为那是个体的心性问题、信仰问题,你没有办法以个体的信仰安顿来解决社会制度的安排问题。我的职业习性是政治学注定的,尤其是政治哲学注定的。因此我不会以政治神学、政治诗学来解释政治哲学的问题。而我又缺乏刘小枫那样的诗化问题的灵性或能力,故而我愿意在公共领域里思考权力的限制与权利的保护问题,而不是在西方古典政治哲学家那里致力摆平所谓哲学家与群众的紧张关系问题,寻思微言大义地面对政治问题。从哈佛访学后,我因此就转向现代自由民主宪政理论的思考,将我的研究主题集中在“自由主义与现

代中国”上面。

围绕这一主题,近几年我一直在处理中国传统政治与中国现代政治之间的紧张关系问题。这中间包括中国传统与现代的紧张、中国政治与西方现代政治的紧张、中国传统政治向现代政治转变的紧张等丰富的内容。为此,我撰写了《后革命时代的公共政治文化》《转轨的政治哲学》《宪政民主与国家重建》。这几本书都以转轨政治为轴心,将前述几种紧张关系串联起来进行思考,试图解释中国政治几百年来向现代转轨的艰难困苦。在这些研究中,我逐渐明确了,中国的问题必须要落实在社会政治生活上才能有个系统明白的了解。一个国家的有序、一个国家的发展、整个中国成功地从传统转变为现代,都要落实到政治问题上,因为转轨问题的关键就是政治制度怎么妥善安顿的问题。解决中国现代性和传统性的接轨,解决中国经济发展的持恒性问题,没有这个东西,所有一切都免谈。否则我们中国就可能像经济学家警告的那样成为“拉美第二”,尽管国家曾经有非常强势的经济发展,却无法长期维持。没有政治制度改革对经济体制改革的跟进,绝对是不行的,国内有些学者将拉美的问题看反了,认为拉美后来的迟滞甚至破产,是因为借鉴了所谓新自由主义。这完全皮毛之论。拉美的问题恰恰是仅仅想摘取经济发展的果实,对于经济发展必需的政治条件不闻不问。像皮诺切特这些独裁者,就是简单地依托在权贵资本主义取向上面,就以为为国家的持续发展找到了独门暗器。

今天我们可以说,中国近三十年的经济发展是一个奇迹了,我们迈过了经济跃进阶段而进入了一个经济似乎是持续发展的平台期了。但我们必须指出的是,这个平台期并不是高潮期。借助一个生理学的概念,在平台期的时候关键是要稳得住,如此才能进入高潮期。什么叫稳得住?那就是要建立稳定的宪政制度,才能让你稳得住。我们今天不要将政治学问题草率地处理为推翻谁、赞扬谁的问题。所以我有个断定,那就是中国政治发展到今天,一定要重视自由主义的政治智慧,而不要把它仅仅当作批判的对象。按马克思主义的说法就是,我们千万不要在现代化转轨的时候,把现代性主流制度这个婴儿和洗澡水一起泼掉。今天中共中央将物质文明、精神文明、政治文明与生态文明一起提了出来,也就提醒我们对政治文明的主流要搞清楚,才能够建立现代政治文明。现代政治的两大主流,除了革命的政治文明之外,还有一个宪政的政治文明,这两大主流里革命的政治文明我们是充分发展了,以毛泽东那一代无产阶级革命家倡导的积极革命,我们中国人可以说将革命的政治文明做到登峰造极了,但宪政的政治文明我们还陌生得很,借用邓小平的话来说,得“赶紧补课”。

问:从最早的国民性研究,到上个世纪90年代中后期中国古代政治伦理分析,再到后来关注的自由主义与当代中国问题,以及去哈佛访学,您觉得您这样的

一个学术变化脉络和时代的契合点在哪里？

答：我觉得自己的学术研究并不是主动地去感应时代变化的节奏。但确实时代变化的节奏对我的整个学术研究，不论是某些价值立场还是具体表述方式，都发生了重大的影响。上个世纪80年代，在知识界还保持某种改革共识的情况下，大家还能够一致地怀抱一种“从根救起”的信念，对中国国民性问题进行痛切反思。这种社会思潮也引导我从相应的角度切入对中国问题的思考。到90年代，因为八九事件，大家的道德、政治反省特别痛彻心扉。人们致力于思考，改革的中国为什么会发生这样的悲剧？是不是中国人在道德上没有尽到对国家的责任，没尽到对人民、对党、对政府的责任，抑或是缺乏深沉的个体责任感？这些质疑启动了知识界的全面反省。记得上个世纪80年代中期，某伦理学家写了一本书叫做《我们性格中的悲剧》，就是从国民性问题引出来引导我们对中国文化的基本价值、基本预设进行反思。我的国民性、伦理政治研究与当时这样一种社会思潮相契合。我努力想弄清楚的是：我们中国的道德预设、价值理念、核心观念是不是有些问题？是不是传统结构中有些文化基因妨碍中国文化转化为现代结构？如果假设传统必须转化成现代，传统在这种转化中有什么用？

按照我的理解，中国的现代化经历着老传统和新传统都需要有结构性变化的艰难过程。老传统就是我们五千年的传统文化，新传统就是将近六十年的中国共产党社会政治革命文化。这两种文化对中国的转轨交错地发挥作用。在某种意义上，传统文化本来提供稳定的基础，现代文化则提供革命转变的契机。从历史理性的角度看，两者各自具有自己的历史功能。但是随着社会变迁的推进，情形逐渐发生了变化。比如改革开放使中国的经济转轨走到了政治转轨的十字路口，那就不容许你以简单的历史合理性来应对现实问题。站在单纯中国古典传统立场或现代革命历史正当性角度的人们就是坚决不承认有个政治转轨问题。这就不是—种清醒的态度。人们对中国需要民主政治可以说已经达成了共识，但对于政治民主的理解简直就千差万别，无法将各自维护的民主理念统一到民主政治的实践上来。直接民主、大众民主、高调民主与低调民主、渐进民主、代议民主，尖锐对立、难以调和。于是这种对立投射到历史传统与现代变迁上来，也就传就了多层面的对峙。为此，人们必须从中国政治史与西方政治史的多个角度认真审视决定性地影响中国现代发展的政治基本问题。因此，我就此贴近中国今天的时代脉络，开始切近中国政治的基本价值预设、制度安排等问题，这就构成了我近期研究政治哲学的直接动力。可见我研究的心路历程变化正好切合社会变迁，与中国改革的演变状态恰好一致。

问：您认为您的学术关怀聚焦的最为关键的问题是什么？

答：一句话，中国现代政治制度建构的成败问题。这是我最近十年集中思考

的一个关键问题。对中国的发展来说,经济的发展不可能直接跃升到政治形态的演进。需要强调的是,中国要想避免经济大跃进的那种焦虑、喧嚣和煽动,没有现代政治平台是不可能的。为啥呢?只要我们对自已个人处境在政治布局里没有找到固有的位置,我们就总是漂浮的。但政治的现代定位提出了一个政治意识形态的重建问题。执政者以革命夺取了权力,却必须以建设来捍卫权力。中国历史上那种“打天下者坐天下”的逻辑没有现代政治经验的支撑。同时,“马上得之,安能马上治之”的逻辑也使得我们面对一个反思政治合法性的问题。所以对于今天的中国来说,政治问题才是真正的关键问题。无论从政治理念、制度安排上讲,还是从政治生活的角度看,中国必须要有一个转轨政治学的研究,才能解决好发展的持续性问题。

转轨政治学的问题,首先是一个如何告别革命的问题。就中国人的精神处境来讲,不论你对革命有什么样的好感,革命已经逐渐远离我们的日常生活。但让人担心的是,和平状态下革命文化还是给我们很多好感,因为平淡的现实生活需要革命热情来刺激。和平状态下的革命记忆让人觉得好玩、有趣,故而告别革命并不是一个僵化的前辈不予支持就不可能的问题,而是一个社会心理维持着的普遍心理状态。尤其是市场化的进程让你身心俱疲,数字化搞得你神魂颠倒的时候,你就不可避免地眷恋革命的热情豪迈。尤其是对于我们这样的一代人来讲,更容易滑入这样的精神陷阱。我小学阶段蛮好玩的,学工、学农、学解放军,考试也不严格,反正毛泽东说过“不会做,抄一遍也是好的”。知识学习没有压力。但当我们完成社会化,需要以理性来分析、对待人生发展的时候,我们就会发现好玩的革命文化,只给我们带来满腔热情,却没给我们带来理性支持。于是我们就对革命怀有一种怨恨了。我们就必须告别革命,重新寻求后革命的社会政治发展路径。

强调告别革命,就需要对我们单纯的道德热情降温。道德热情是一柄双刃剑。一方面,完全缺乏道德热情就难以完成任何志业;但另一方面,仅仅只有道德热情也不足以成就社会事业与个人发展。从前者看,假如一个人认为自己当政就绝对是一个为人民服务的谦谦君子,而你认为自己维持住满腔热情,就可以保证自己的德性品质而无须制度约束,那么你极有可能陷入道德专制的陷阱。因此转轨政治学还有一个制度建构的关键环节。制度设计需要有两个相互联系的方面,一方面是设计制度,另一方面是呼吁制度建构。后者要有热情支撑,前者则必须依靠理性计算。这两者并行不悖,相互支撑。因此,我有时候也捎带着思考一下民主的选举制度怎么设计才合理、投票机制怎么样才更健全等问题。当然我最主要的注意力还是放在政治观念问题上。我认为中国只有在落到宪政平台上面的时候,才能够实现我们百年来的社会政治期盼,形成一个既持续发展又安定和

谐的社会局面。中国社会政治的宪政平台,我把它称为中国问题“如来佛的十指关”,无论你在这个平台上如何跳舞,你都得承诺这个平台的必要性和重要性。你才愿意在国家空间的内部相互冲突,而不是以颠覆国家为目标进行社会政治活动。这样,具体的政党、哪一届政府,都不成为这个平台上的绝对主人,但人民主权基础上建立起来的国家成为各种组织、各种阶层共同承诺的政治安排,大家都愿意在这个“十指关”上互动,如此就是国家的大幸了。

问:今天像新左派与自由主义,大政府、小政府和国家—市民社会这些讨论还是很热闹,但您觉得这样的讨论能给我们的社会带来什么?

答:很难简单地概括清楚学术争论具有的社会效应。一般来讲,国家跟市民社会不一样,市民社会要落到各种各样的社会组织、社会空间,相对于国家基本制度的选择而言,它是一种次级制度的选择,不是首级制度的决断。新左派与自由主义的讨论涉及的则是国家首级制度问题。一方面从它涉及的国家意识形态重建问题影响到国家首级制度的决断,另一方面则从国家基本制度的建构角度影响到国家首级制度的设立。从意义上讲,由于某些政治领袖缺乏历史的宏观视野,看不到两者讨论对国家未来的重大意义,因此,不是有利于国家长期、协调、稳定与持续发展的主张发挥了它应有的政治功用,相反,新左派基于道德激情的主张,对中央政策造成巨大的压力。今天的中国充满了走向福利社会的轻浮论调。在2004到2006年所谓改革开放第三次重大争论中,可以说新左派的意识形态获得了明确的政策回应。福利政策基本上成为国策。也许这样的转变具有某种客观理由。因为近乎三十年的改革开放,都处于一个边际配置不足、平衡考量没到位的状态。这种状态是由当代中国无法提供与市场经济相匹配的政治安排所注定的。

要从一个破坏性的革命社会进入一个建设性的法治社会,我们就要建立一个有政治自由、经济自由和社会自由的现代国家,为此,我们必须逐步落实公民的政治权利、经济权利和社会权利。马歇尔讲的这三种公民权利只有在宪政民主的政治制度下才有落实的可能性,否则公民的权利就是一个空口号。

问:考虑到您在学院的这样一个位置和学术上的声望,对您这样的定位,您怎么看?

答:我不把自己当作一个具有颠覆现实气质的学者来看。朋友开玩笑说我这个人最多也就是“跪着造反”而已。“造反”不是政治上的说法,而是对我学术定位的形容。所谓“造反”,就是要以批判的眼光看待问题,我对革命事物从来是持批判态度的。所谓“跪着”,就是指我的学术研究不是要颠覆一切,而愿意对应当敬畏的东西保持心悦诚服的态度。从前者说,我看到了问题,我就必须负责任地指出,事情本来是这样的,我看到的不是你认为的那样,因此必须批判性地指出事务

应当是的那个状态;从后者说,一个人心中必须有所信,他才能够保持一种理性的批判态度,避免走向虚无主义的极端。对那些足以让人类感到神圣的东西,我们就必须怀抱敬畏的态度。

问:您跟那么多的官员打交道,而且经常有批评的声音,他们对您这样的言论是一个什么看法?

答:因为我们学院承担有干部培训任务,所以我算是与地方层次的干部接触较多的那类教授了。这可能是我与人文系科的教授有较大差异的原因之一。在我的干部培训教学中,除了一两个人对我的各种说法表示愤怒之外,大多数人都还能够接受。因为来自公共管理第一线的干部最了解地方中国的实际情况,他们不说大话,我们不说空话,因此大家能够坐在一起讨论问题。就“中国问题”来讲,大家都觉得没有必要回避,只是彼此提出解决的方案具有差别。有时候是干部觉得我激进了点,有时候则是他们觉得我保守,具体的主张是有差异性的,但既然大家都是释放善意,试图寻找到解决“中国问题”的方式方法,因此,基本上没有人认为我在政治上想革命、想造反、想颠覆。人们现在都意识到中国有问题,包括弱势群体享受改革成果的问题,包括我们的政治制度重建问题,包括全能政府的转轨问题,包括执政党本身的转变问题,这些问题不是鸵鸟姿态可以忽略掉的。从这点上来讲,我相信我不会遭受太大压力。而且需要检讨的是,我不是个行动主义者,我是个观念人,期待的仅仅是观念的落实问题。当然,介入社会也是从事学术研究的教授不能完全回避的事情。教授不仅要读书研究,还要关心社会问题,这是我一直的主张。我对大学教授有一个完全个人意义的分类,当然主要是针对人文社会科学类的教授。我认为最好的教授是既有专业声望又有社会声望,这是一等教授;二等教授则有好的专业声望但没社会声望;三等教授是有社会声望却没有专业声望;四等教授既无专业声望也无社会声望。

问:所以您还是很看重社会声望?那您现在介入社会的方式,或者说介入策略大概是什么样子的?

答:我对社会声望的看重,是因为我把它当成一个社会介入的指标。但社会声望不是一个你看不看重的问题,而是从你介入的水平凸显出来的。它是客观的东西,你再在乎也没用。而我介入社会的方式基本上可以分为两种。一种是借助媒体这个中介,媒体是今天中国主要的公共介质。这方面我还算比较勤劳。我参与过广东卫视的“社会纵横”节目,做过“新闻周评”的专栏节目。报纸的社会文化评论我也写一些。我觉得作为一个知识分子,应该发出点公共声音。还有就是通过决策咨询介入社会,我是研究社会科学类的,对政府决策的一些想法、具体的做法,需要通过政策咨询加强相互的了解与沟通,并试图由此发挥一点影响。我是广东省政府、广州市政府“智囊团”的成员,我也做过广州市海珠区人大代表。但

由于我这个人说话比较“伶牙俐齿”，经常被人认为有点激进，所以不论发表学术见解还是发表政策看法的时候，我都请求人们不要因为我的说话方式而影响我的判断价值和意见作用。一个习惯侃侃而谈、引经据典的人在中国社会容易被人认为激进。但我从来就不认为我是个激进的人。另外一种介入方式就是作报告。对于政党、政府、社会组织，只要有需要，我就会受邀去给人家作讲演。和谐社会、科学发展观、社会公正、企业家精神、儒家思想等话题，我都尽力讲解。讲座乃是一种有效的沟通传播方式，社会影响力也较为直接。一般人认为我不会去做这个事，但我不仅做了，而且做得还不少。我自认，我介入社会不是表达社会抗议，而是寻求理解社会。这不是抗议性介入，而是建设性介入。这个社会需要两种不同的介入方式，抗议性介入和建设性介入。抗议性介入表达对社会的不满，这是社会“解压阀”需求的必需。社会是需要解压阀的，尤其是弱势群体，反抗无门，不让发泄，没有解压阀可能会导致暴乱，成为暴民。对于社会理性的人们来讲，这个国家、这个社会对你已经相当不错了，必须以理性回报社会。在这一点上我是有感恩心态的。虽然跟国外的、香港的教授一比，无论是在待遇上还是在学术研究的条件上，心态上都难以平衡，但是跟普通人比，我已经很满足了，应该感恩了。因此我没有理由太多地抗议，我必须建设性地介入……

主要著作

1.《权利的召唤》，北京：中央编译出版社，2005。

本书是作者上个世纪90年代发表的关于社会文化问题的评论文集。包括作为时代反映的“国学热”、现代大学的道义担当、伦理学不能做什么、伦理政治的历史命运、人的价值依托、寻求权利与义务的平衡等。

收集在本书中的各有志向的文章有着一个明确的中心思想：走出权力制约一切的时代，走向一个以权利主导权力的时代。围绕这个中心，全书分为三个专题：一是致力于“公共领域”建立的论述文字；二是对社会事件的、基于作者个人趣味进行评论的“私人绪说”；三是在阅读行动中对走向权利时代所需理论营养进行积累的“多元探求”。作者在写作中务求以小问题切入，使本书的“权利”主题得到更为鲜明的体现。

2.《中国现代思想脉络中的自由主义》，北京：北京大学出版社，2004。

本书从自由主义与中国“现代”政治哲学的关联性角度，对于中国“现代”政治哲学问题进行探讨。全书以理性的、批评的眼光描述、分析中国“现代”政治哲学的兴起、发展，从客观的、系统的视角解读自由主义与中国“现代”政治思想的关系。

全书的内容大致集中于四个主题：一是作为现代政治哲学的自由主义与古典中国政治思想的关系，二是当代中国思想界关于自由主义的理论争论，三是自由主义的一些关键理念的批判性陈述，四是自由主义在现代中国生长发育的诸条件的探讨。围绕这四个主题，全书分为上中下三篇，其主要内容分别为传统、现代与自由主义、现代思想纷争中的自由主义以及现代政治理念与自由主义的中国前景。本书从政治哲学的理论视角，对中国现代思想脉络中的自由主义作出了多重的解释。

3.《道德理想主义与伦理中心主义》，北京：东方出版社，2003。

中国传统文化乃是一种伦理性的文化，这种文化在古典社会与现代社会交替的边缘状态下，遇到了前所未有的冲击。围绕这一价值难题，近代中国逐渐形成了两种尖锐对立的、关于传统文化和以儒家伦理为中心的传统伦理的近代命运的判断：否认传统文化的现代功用和肯定传统文化的现代功用。前者把以儒家为代表的传统伦理视为一种简单化思维，将在这种基础上形成的伦理中心主义思维视为一种传统文化的思维定势，要求人们在现代背景下弃之不用；后者则认为以儒家为代表的传统伦理思想与行为抉择方式，恰好体现了现代社会中仍然期许的道

德理想主义特质,这正是现代社会中不可或缺的东西。本书对这两种处于鲜明对峙状态的观点进行了分析和论述,围绕儒家伦理对中国人的伦理生活进行了深入系统的分析。

全书分为六个部分。第一,分析儒家伦理道德理想主义与伦理中心主义的双旋结构;第二,对传统伦理结构特征的外部条件加以分析,在比较伦理学的视野中,对中国传统伦理与西方现代伦理体系的结构差异进行梳理;第三,在全球化的伦理大格局背景条件之下,就传统自身审察传统的正当性与合理性,寻求崭新途径;第四,确立反思传统伦理、检视现代道德,必须围绕现代社会背景条件——社会的现代化进程——以及支配性地影响这一进程的现代性问题;第五,确认伦理生活的双面结构既是一个在一种伦理欲求的影响下形成的理论结构,又是一个在实际地调节伦理生活节奏的过程中形成的现实规范,在此基础上对传统伦理的现代重构加以分析;第六,落实到现实的伦理生活上面,勾画中国当代伦理生活处境,展望中国伦理现代变迁的基本趋势。

4.《政治哲学的理论视界》,广州:广东人民出版社,2003。

这本文集是国内政治学界研究政治哲学理论问题的初步成果的汇集。在中国,政治哲学的研究比较晚起,研究还显得比较幼稚。但是,政治哲学的研究的必要性与重要性则已经为政治学界所认识。在意识到这种必要性与重要性的基础上,我们着手编辑了这本会议论文集。

这本文集按照主题划分,分为四个部分。第一部分是关于政治哲学基本问题的论文。收入这部分的论文有五篇。政治哲学的基本问题是一个简单的归类的划分,主要讨论政治哲学的学科特点。第二部分则是关于马克思主义政治哲学解释的,收入这部分的论文有三篇。马克思主义政治哲学在中国具有独特的意义,它不仅是我们国家哲学的组成部分,因此而与我们中国人的当下政治生活有着一种紧密的关联性,而且是汇集了最多思想资源、政治资源的政治哲学理论。第三部分是从中西政治哲学思想的视角讨论政治哲学的问题的。收入这部分的论文有六篇。篇幅相对较大,中西政治哲学的问题蕴涵是极其丰富的,而且是有待认真清理的。第四部分收入的两篇论文,则是从政治哲学与政治科学、政治文化的相关性视角对于政治哲学理论的扩展性研究成果。

5.《伦理政治研究——从早期儒学视角的理论透视》,广州:中山大学出版社,1999。

本书是作者的博士论文。全书围绕儒家政治哲学的基本问题“政治伦理化,伦理政治化”展开深入论述。从六个角度讨论了作为中国社会文化形态的早期儒家伦理政治理论。

第一章题为“解读伦理政治:一种尝试性的伦理政治理论阐释”,主要陈述全

书的基本理论假定;第二章题为“思想关联:伦理、政治的逻辑同构”,主要分析伦理与政治两种社会要素在早期儒家那里得以同构的思想进程;第三章题为“理论结构:伦理、政治的互动机制”,主要分析早期儒家伦理政治思想的四个基本主题——天人合一、人性善恶、内圣外王、德主刑辅;第四章题为“功能论解:儒家视域的社会景观”,分析儒家伦理政治思想所注定的社会模式,讨论了中国人的精神气质、保守观念、社会控制、人生哲学;第五章题为“比较视境:伦理、政治的中西取向”,主要借助比较研究方法审视中国与西方思想中的伦理际遇,从而勾画伦理政治与法理政治两种政治文化类型的特质;第六章题为“问题延伸:伦理政治的历史命运”,讨论伦理政治的历史命运与现实走向。

6.《走向开放的道德》(合著),广州:中山大学出版社,1994。

本书是关于“开放地区大学生道德问题研究”(国家哲学社会科学基金项目)的理论总结,是一部以对十余年大学生道德变迁的实证研究为基础的、关于开放社会道德探求的研究性著作。

全书以社会开放为背景,以道德开放为主题,扣住透析、预测和超越的逻辑主线,对探求开放道德的历史主体、社会图景和发展趋势进行了较深入的辨析和探讨,从而凸现了研究起点的历史性和现实性、研究方法的区域性和比较性、研究思想的批判性和建设性。

7.《从自在到自觉——中国国民性探讨》,西安:陕西人民出版社,1992。

本书是一部对中国国民性进行系统探讨的专著。作者站在人的现代化的基点上,运用文化学理论,借助多种新的方法,多角度、多层次地对中国国民性进行了审视。

全书以中国国民性发展、中国国民性反思两个交叠的、由自在到自觉的进程为线索,对近代以来,尤其是近十年来的中国国民性的认识史及传统中国国民性的精神特质、社会规整、自在表现的三维结构进行了剖析,对国民性的近代裂变进行了勾勒,并对国民新魂的塑造作了探讨。

主要论文

自从教以来,发表专业论文和社会文化评论二百余篇,其中相当部分已经收入我出版的论文集或成为我某本著作的章节。因此,收在此处的“主要论文”,除了在我自己为学的历程中具有某种象征意义的少数篇章外,大多数是独立成篇、未曾收进文集或专著中的文字,而社会文化评论则概不收入。专此说明。

- 1.《境界与境遇——冯友兰境界说分析》,《哲学研究》,1996(2)。
- 2.《作为时代反映的“国学热”》,《东方》,1996(5)。
- 3.《重估 80 年代学风》,《东方文化》,1997(5)。
- 4.《类型、背景、解释方式——早期儒家思想研究三题》,《哲学研究》,1997(9)。
- 5.《伦理与政治的内在关涉》,《孔子研究》,1998(3)。
- 6.《伦理的政治化定位》,《中山大学学报》,1998(1)。
- 7.《给政治以伦理化解释》,《中国哲学史》,1998(3)。
- 8.《人性诘问与早期儒家政治哲学》,《哲学研究》,1998(4)。
- 9.《大学的主义与主义的大学》,《东方文化》,1998(5)。
- 10.《中国自由主义理论的困局》,《东方文化》,1998(6)。
- 11.《政治的认知方式》,《东方论坛》,1998(2)。
- 12.《伦理与政治的双向涵摄》,《哲学研究》,1999(3)。
- 13.《解读“新左派”》,《天涯》,1999(1)。
- 14.《反省法国大革命》,《南方周末》,1999-11-5。
- 15.《中西政治思想中的伦理际遇》,《政治学研究》,2000(3)。
- 16.《早期儒家伦理政治构想》,《学术月刊》,2000(11)。
- 17.《现代性的中国关怀》,《学术月刊》,2001(1)。
- 18.《甚么是中国自由主义的共同底线?》,(香港)《二十一世纪》,2001 年 12 月号。
- 19.《拒斥自由主义——一个观念与行动的交互分析》,《江苏行政学院学报》,2002(1)。
- 20.《经典解读中的原创思想负载》,《中国哲学史》,2002(1)。
- 21.《作为现实摹本的传统》,《南京工业大学学报》(社会科学版),2002(1)。
- 22.《经典、经典的替代及其条件》,《江苏社会科学》,2003(1)。
- 23.《政治哲学的问题架构与思想资源》,《江海学刊》,2003(2)。
- 24.《兼容性与改革的战略定位》,《社会科学论坛》,2003(5)。

- 25.《地方性知识及其全球性扩展》,《厦门大学学报》,2003(2)。
- 26.《专业与公共:转型社会知识分子的志业抉择》,《东方》,2003(4)。
- 27.《法治进程中的公民权利》,《东方》,2003(8)。
- 28.《从方法视角看中国传统政治哲学研究》,《中国人民大学学报》,2004(3)。
- 29.《政治正当性判准的历史建构——从政治哲学角度看〈易经〉》,《学术研究》,2004(3)。
- 30.《在一致与歧见之间——全球治理的价值共识问题》,《厦门大学学报》,2004(4)。
- 31.《中西政治思想比较的正当性问题》,《中山大学学报》,2004(6)。
- 32.《以逻辑支撑信念——论殷海光自由主义的理论特质》,《中山大学学报》,2005(4)。
- 33.《道德与中国传统政治的合法性》,《华中师范大学学报》,2005(1)。
- 34.《国家、机构与生产者》,《中国书评》第二辑,桂林:广西师范大学出版社2005年12月版。
- 35.《草根民主?》,《中山大学政治学评论》第二辑,广州:中山大学出版社2005年12月版。
- 36.《私密化与公共关怀》,《清华大学哲学年鉴2004》,保定:河北大学出版社2007年版。
- 37.《全球化与中国的大学处境》,《社会科学论坛》,2006(1)。
- 38.《从冲突理论视角看和谐社会建构》,《江苏社会科学》,2006(1)。
- 39.《思想的张力——当代西方自由主义与社群主义之争在中国》,《中山大学学报》,2006(4)。
- 40.《政治决断、政治行动与制宪权》,《思想战线》,2006(5)。
- 41.《廓清儒学研究的知识边界》,《学术研究》,2006(9)。
- 42.《政府改革:从单边思维到边际互动》,《中国改革》,2006(10)。
- 43.《宪政分权视野中的央地关系》,《学海》,2007(1)。
- 44.《特殊主义、普遍主义与现代性政治的认同》,《江海学刊》,2007(1)。
- 45.《后革命与公共文化的兴起》,《开放时代》,2007(2)。
- 46.《文化卫道与政治抉择》,《文史哲》,2007(2)。
- 47.《读经、儒家立场与文化屈从》,《学术界》,2007(2)。
- 48.《大学组织文化与办学模式》,《中国人民大学学报》,2007(5)。
- 49.《学术贫困、学者自律与警察意识》,《社会科学论坛》,2007(6上)。
- 50.《政府与公共利益:代表还是代替》,《学术研究》,2007(10)。

后 记

终于将《政治哲学讲演录》修改完毕了。

说起来这本讲演录从演讲到成稿,已历三年。时间绝对不算长,但也不能说短暂。期间个人生活的变化,成为本书成稿缓慢的重要原因。人生不易,感叹尤多。转折中年,悲喜间有。呵呵,总算做出这个作品,以便载录这段日子。

能有这本意外的著作,就需要交代一下经历意外终于成稿的过程:

2004 年底,广西师范大学出版社的组稿编辑赵运仕先生下赐一函给我,征询我编辑一本课程讲演录的意愿,时心下一阵喜悦。因为近年广西师范大学出版社跻身国内一流出版社的行列,出版了不少有口皆碑的好作品。能与这样的出版社合作,能够按捺心中的喜悦便是怪事儿。加之赵先生告知,这本演讲录会列入已经筹划并成功出版的“大学名师讲课实录”丛书,这个品牌名号无疑也是有诱惑力的。所以,当即回函,表示可以编辑一本我讲授的本科生课程的讲演录。

时逢 2005 年春季学期,我给中山大学政治与公共事务管理学院 2002 级本科生开设“政治哲学”课程,当时正拟写讲课提纲,寻找相关参考书籍。于是,后来就将拟好的讲课提纲电邮给了出版社,出版社方面经过审查,觉得可以纳入出版计划,这就为本书的编辑打开了绿灯。

2005 年 3 月到 7 月的一个学期时间,我按照每周一个专题的教学安排,讲授“政治哲学”。在讲课记录整理的过程中,赵先生根据此前已经出版的“大学名师讲课实录”作者整理稿件的经验,告诉我一边讲课一边整理,以免讲完课一并整理会觉得心烦。只可惜好意难领,终究没有按照这样的愿望整理讲课记录稿。径自一拖就是两年有半。

讲课记录主要由后来成为我的研究生的几位同学完成。他(她)们真可以说

是不辞辛劳。每堂课讲授完毕,他(她)们便根据录音将我所讲的内容记录下来。我的讲话节奏历来很快,两节课下来经常落在纸上竟然有一万五千字到两万字。真是劳累记录者了。因此,有充分的个人理由铭记住他(她)们的名字:徐亮、唐亮。尤其是徐亮,承担了主要的录音整理任务,最应感谢。

“政治哲学”课程的讲授,虽然在讲课之前就有了提纲,基本上是按照提纲来宣讲的。但是,我讲课喜欢随堂发挥的习性,对于整理出一本可以作为教材的讲演录则是很不利的。虽然有徐亮、唐亮两位慧心的记录,已经将随意的口语转换为正式的表达,但离严肃的表达还是有相当的距离。因此,讲演录的整理还是一项工作量不小的工程。虽然时时下决心一鼓作气将之整理完毕。但事与愿违,进展殊为缓慢。加上2005年积累近三十年的藏书可遥想而不可利用,给整理文稿带来意想不到的困难,这样就一拖再拖,到现在才整理一过,终于成稿。

还需要交代的是:

其一,原本按照计划,《政治哲学讲演录》正文是有18讲的。第18讲的内容专门讨论现代政治哲学的理论结构特点,分别从公共领域与私人领域、公共伦理与美德传统、实质结构与形式结构、个人主义与集体主义、理想追求与现实取向等视角讨论现代政治哲学“多极二元对应的定式”。但每年五一的长假放掉一次课程的时间,只好留下空白。好在跋语部分差可弥补缺失。

其二,本书所讲政治哲学,乃是正正的“现代性”政治哲学。因此本书对于所谓与“现代的”政治哲学趣味相左的、“古典的”政治哲学讲述很少,且对“古典的”政治哲学依托于“现代的”立场而有所批评。这可能招致偏好“古典的”政治哲学爱好者的反批评。也许这种批评恰好补充本书的不足,因此这类批评正是本书作者所欢迎的。

其三,因为本书是根据讲课实际记录的整理作品,因此,在整理的过程中没有刻意再加上注释。这是一种遗憾。但这也保留了讲课的基本真实。书中的政治哲学术语尽量依据目前具有公论的意思使用。但个别术语属于作者扩展性转借。因此,得根据上下文确定一些专业词汇的含义。当然,本书在行文中尽量将这些词汇的含义交代清楚,以免制造阅读障碍。

其四,现代政治哲学包含的内容实在是太过丰富,因此,在本书的篇幅内是不可能处理完相关课题的。这本讲演录仅仅是一本本科生高年级修习政治哲学的入门书,而不是专门申述现代政治哲学专业意见的著作,因此,本书的描述性欲求常常胜过评论的愿望。当然,描述现代政治哲学本身也是有视角选择的。只不过对作者来讲,并不希望这种描述的主观视角干扰描述的客观结果。

其五,本书是课堂讲演记录的整理稿,因此讲课时的口语与整理时的书面语言时有混淆,虽然力图保持口语化的特点,但整理时的书面表达情景已经无法复

制讲课时的口语场景,因此,在阅读上感觉两种表述方式不太一致的时候,就需要向读者表达歉意了。

需要对本书成稿表示感谢的人实在太多了。除开前面已经提到的几位以外,出版社的农雪玲小姐是需要特别再提出来致谢的,不是她的催促,这本讲演录可能要拖到猴年马月才能完成。最后成为本书责任编辑的黄婷小姐,更是慧心一片,以细致入微的专业精神审读全稿,提出了很好的编辑意见,实在感谢。另外,我太太黄璇女士通读了整理后的稿件,提出了不少好的修改意见,自当鸣谢。

罢了,再说就啰唆过头了。打住。

任剑涛

2007年8月下旬于广州蜗居

[illegible]

[illegible]

A large grid of empty boxes for writing answers, with a horizontal line separating the first row from the rest.